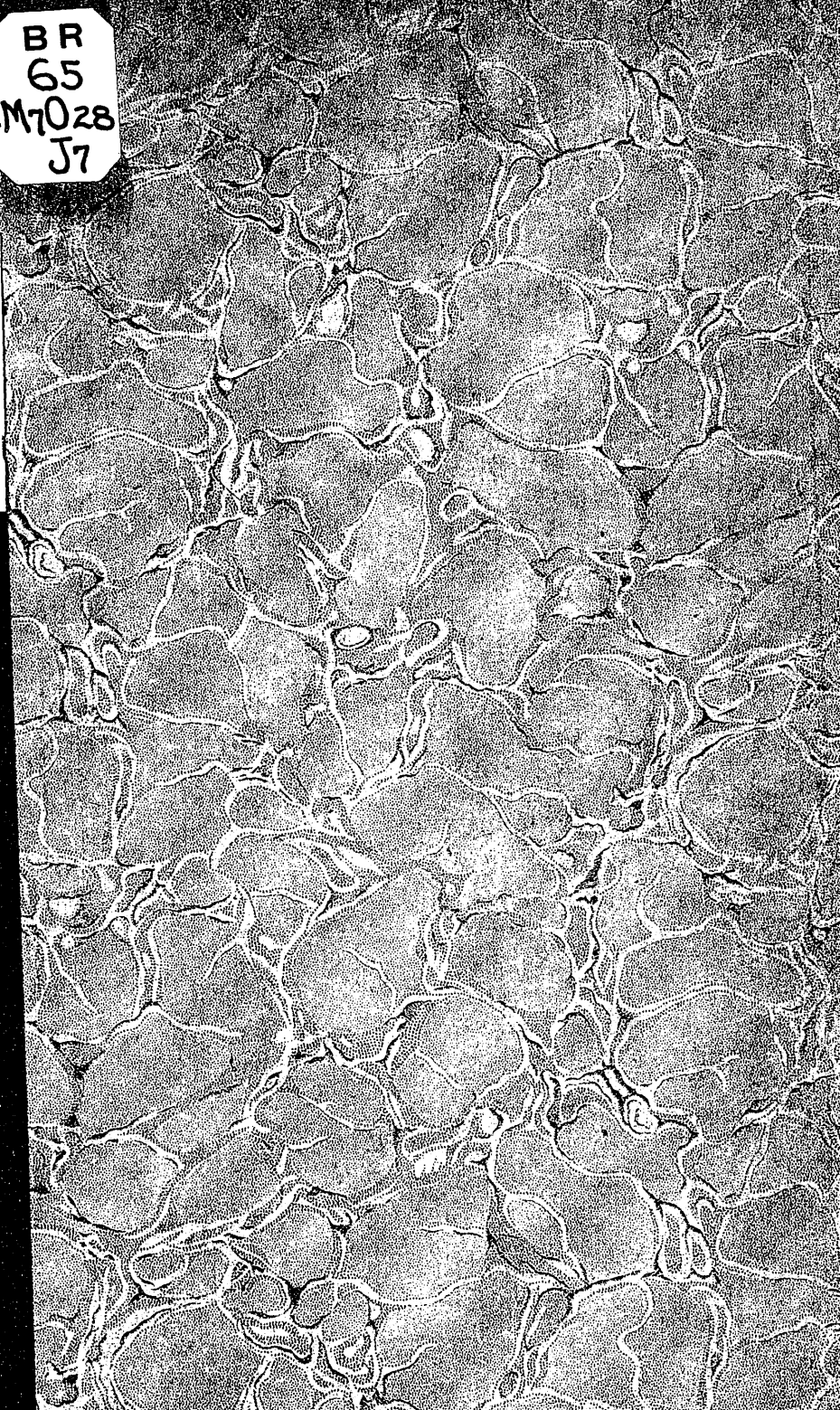


BR
65
M7028
J7



The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE DISSERTATIONS

**APOLOGETIEK EN CHRISTENDOM
IN DEN OCTAVIUS
VAN MINUCIUS FELIX**

DOOR

J. J. DE JONG



**APOLOGETIEK EN CHRISTENDOM
IN DEN OCTAVIUS VAN MINUCIUS FELIX**

APOLOGETIEK EN CHRISTENDOM IN DEN OCTAVIUS VAN MINUCIUS FELIX

WITH A SUMMARY IN ENGLISH

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING
VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE
LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN
DE RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN,
OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNI-
FICUS DR. W. VAN DER WOUDE,
HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT
DER WIS- EN NATUURKUNDE, VOOR
DE FACULTEIT DER LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP
WOENSDAG 10 JULI 1935 DES
NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

JAKOB JAN DE JONG,
GEBOREN TE ALTFORST¹¹ (GELD.)

BR 65
.M7028 J7

PROMOTOR:
PROFESSOR DR. F. MULLER JZN.

Div



Exchange Diss,

STELLINGEN.

I

De verklaring van *publice* (Oct. 31,6) = *in publico iudicio* door van Wageningen op grond van Tertullianus, *Apol.* 1,1 (*Mnemos.* 1923, pag. 226 e.v.) is onjuist.

II

Geffcken's opinie: *der Mangel der Logoslehre . . . charakterisiert gut den Anfang der römischen Apologetik, wie doch auch bei Aristides noch nichts vom Logos steht* (*Zwei Griech. Apolog.*, pag. 279 n. 1) is ongegrond.

III

Met Ahlberg moeten in Sallustius, *de bello Iugurth.* 78,2 de woorden *in tempestate* verwijderd worden.

IV

Wij moeten Vergilius, *Aeneis* II 255 zóó verstaan, dat de maan wél schijnt.

V

Damsté's conjectuur op Vergilius, *Aeneis* VII 624 e.v.: *pars pedes ire parat campis, pars arcibus altis: | pulverulentus eques furit* (*Mnemos.* 1923, pag. 202) is zeer waarschijnlijk.

VI

Vergilius, *Georg.* I 360: *Iam sibi tum curvis male temperat unda carinis.* Lees voor *sibi: tibi.*

VII

Propertius, *Eleg.* I, 15, 21: *Coniugis Euadne miseros elata per ignes. Elata* te verklaren uit Euripides, *Suppl.* 1030: γενναίως ψυχᾶς ἀλόχῳ.

VIII

Op plausible wijze is door Lodder aan Tacitus, *Ann.* XV, 44: *erumpebat* (sc. Christiana superstitio) *per urbem* een meer bepaalde inhoud gegeven door deze plaats in verband te zien met Paulus, *epist. ad Rom.* 16 (*De godsd. en zedel. denkbeelden van 1 Clemens*, pag. 238 e.v.).

IX

v. Leeuwen ad Hom. *Il.* XVI, 741—743: *postmodo aucta haec videntur* (crit. appar.) en: *horribilia magis quam perspicua sunt haec* (comment.) is onjuist.

X

De lezing van Bodin κατέλνε, opgenomen door Gernet en Bizos in hun ed. van Lysias *Discours*, Tome I, *Or.* XII, 78 is te verwerpen.

XI

Boas Xenophon, *Hell.* II, 3,34: πάντων καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τῶν ἔξω ὑποτέμει ἀν τὰς ἐλπίδας. Het is niet noodig πάντων te vervangen door πάντως (Cohen en v. IJzeren, *Gr. Leesboek*³ pag. 14).

XII

Athenagoras, *Supplic.* 32 volgens de overlevering: ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν νόμος ... ἢ δικαιοσύνης μέτρον ἐποίησεν αὐτοὺς καὶ τοὺς πέλας ἔχειν. Lees: ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν νόμον ἐντολὴ ἢ κτλ.

XIII

De indeeling van Aristophanes, *Pax* 834 e.v. is, zooals zij gegeven wordt in V.R., te verkiezen boven de door Bergk, Blaydes en v. Wilamowitz voorgestelde indeeling.

XIV

Schol. ad. Aristoph. *Nubes* 17: ἦτοι οὐ μετὰ τὴν εἰκάδα ὁ μὴν προσεγγίζει τῇ τριακάδι καὶ τῶν δανείων οἱ τόκοι ἀῤῥάνονται ἢ οὐ αἱ μυστικαὶ ἡμέραι δαπανηραὶ ὑπῆρχον. De eerste verklaring, aan de hand gedaan door het stuk zelf, is de juiste.

XV

Mierow's verklaring van ἀνόσπεος in Hesiodus, *Erga* 524 in *Americ. Journ. of Philology*, vol. 50, pag. 67 e.v. is te verkiezen boven de traditioneele opvatting.

XVI

Zoowel uit literaire als uit cultuur-historische overwegingen dient Minucius Felix opgenomen te worden onder de schrijvers, die op het Gymnasium (c.q. Lyceum) worden gelezen.

AAN MIJN OUDERS.

VOORWOORD.

ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ (sc. ἡ φιλοσοφία)
τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς
Χριστόν.

Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 5.

Wat Plato over de transcendentie en de oudere Stoa over de immanentie Gods uitgesproken hadden, was door Panaetius en Posidonius min of meer tot één systeem versmolten en leefde aldus voort in de Romeinsche Stoa. Doch hoe religieus deze philosophie ook getint was, toch kon zij geen religie zijn, omdat God daarin geen levende persoon maar een abstract begrip was. Deze leemte vulde het Christendom aan met de blijde boodschap, dat God niet alleen de ver verwijderde *bovenwereldlijke* is, maar tevens ook zoozeer *in* de wereld is, dat Hij in Christus onder de menschen geleefd heeft en zóó zijn persoonlijke immanentie werkelijk bewezen heeft. Aldus gezien is de wijsbegeerte der heidenen wegbereidster geweest voor God in Christus.

Van hieruit heb ik getracht Minucius als Christen en als apologet te verstaan. Naar mijn overtuiging heeft Minucius in de IIIde eeuw in den strijd tusschen het Platonisme en de Stoa om den voorrang in het theologisch dogma een plaats ingenomen, die, hoewel zij bescheiden is, toch belangrijker is, dan tot nu toe aangetoond werd. Met Minucius bevinden wij ons in een bepaald stadium der dogmatische ontwikkeling en daarom verdient zijn geschrift de *Octavius* onze volle belangstelling.

INLEIDING.

Omdat mijn onderzoek, naar ik hoop, iets zal bijdragen tot ondersteuning van de argumenten der geleerden, die den *Octavius* dateeren na den *Apologeticus* van Tertullianus ¹⁾, acht ik het gewenscht allereerst een kort overzicht te geven van de geschiedenis der prioriteitskwestie, alvorens ik door mijn critiek op één der jongste dateeringen, nl. in de IIde eeuw, mijn eigen standpunt nader hoop te ontwikkelen.

Nadat men sinds de Renaissance bijna algemeen aan Tertullianus de prioriteit toegekend had, in de meening, dat men aan zijn oorspronkelijkheid niet kon twijfelen, bracht Adolf Ebert in 1868 deze opvatting aan het wankelen en kende aan Minucius de prioriteit toe ²⁾. Door de literaire vergelijking tusschen eenige met elkander corresponderende plaatsen in den *Octavius* en den *Apologeticus* en door een nauwkeurige analyse van den opbouw der beide geschriften kwam Ebert tot de conclusie, dat Tertullianus van Minucius afhangt. Ebert kreeg veel steun in Duitschland, waar zijn dateering ongeveer een halve eeuw vrijwel algemeen gevolgd werd. De krachtigste critiek op Eberts dateering leverde de Franschman Massebieau in 1887 ³⁾. Met dezelfde methode der literaire vergelijking kwam hij tot het tegenovergestelde resultaat: evenals Minucius het philosophisch gedeelte met behulp van Cicero, *de Natura Deorum* en het gedeelte over de Christelijke moraal en godsvereering met ontleeningen aan Seneca's geschriften opgebouwd heeft, zoo heeft hij het speciaal Christelijk gedeelte samen-

¹⁾ Geschreven tegen het einde van het jaar 197, Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II* (1904), pag. 257—258.

²⁾ *Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodians Apologeticum*, in: *Abhandlungen der philol. hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaft*, Bd. V, N^o 5, pag. 321—386.

³⁾ *L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Félix*, in: *Revue de l'histoire des religions*, Tome XV, 1887, pag. 316—346.

gesteld met behulp van den *Apologeticus* van Tertullianus. Ja hij gaat zelfs nog een stap verder, wat ik zeer belangrijk acht: *son Octavius soutient des rapports, non seulement avec l'Apologétique, mais aussi, quoique d'une manière beaucoup moins fréquente, avec des passages de plusieurs autres œuvres de Tertullien.*¹⁾ Wat stijl betreft, plaatst Massebieau Minucius in den tijd na de Antonijnen, waarin de schrijvers de groote meesters van het klassieke tijdperk, Cicero en Vergilius, navolgen, en wel meer precies tusschen de jaren 230 en 246. Op grond van Minucius' geringschattende uitlatingen over het ontstaan van het Romeinsche rijk en over de oorzaken van zijn grootheid (cap. 25), over de vergoddelijking der keizers (cap. 21) en over de keizers in 't algemeen (cap. 37), meent Massebieau den *Octavius* na de Syrische keizers te moeten plaatsen²⁾. Ook Monceaux nam in 1901 op grond van de literaire vergelijking in de Minuciaansche kwestie stelling aan de zijde van Massebieau³⁾. Harnack twijfelde aan de waarde van de literaire vergelijking van de teksten van den *Octavius* en den *Apologeticus*, omdat dezelfde argumenten pro en contra ten opzichte van beide schrijvers aangevoerd konden worden: *Es geht wie mit einem Stundenglas — ein kleiner Griff und alle Argumente rinnen ins andere Fäszchen*⁴⁾. Harnack sloeg derhalve een anderen weg in en onderzocht in welken tijd de *Octavius* kon geschreven zijn op grond van aanwijzingen in den *Octavius* betreffende den toestand van het Christendom en het Romeinsche rijk. Eenige van zijn argumenten zijn de volgende: (1) Uit den dialoog blijkt, dat het Christendom reeds in de hoogere officieele kringen was doorgedrongen. Dit was begonnen onder keizer Commodus (180—192). Het is dus waarschijnlijk aan te nemen, dat de dialoog eenigen tijd na Commodus is geschreven, nl. in de IIIde eeuw. (2) Het is duidelijk, dat de dialoog is geschreven in een tijdperk van rust, waarin geen vervolgingen plaats vonden, wel hier en daar afzonderlijke Christenprocessen. Dit wijst òf op de periode van Caracalla tot Maximinus Thrax (211—235) òf op de periode van Maximinus tot Decius (235—249). Voor 211 durfden de apologeten niet

¹⁾ Massebieau, *op. cit.*, pag. 325, en vergelijkt op pag. 337 *Oct.* 25, 8 met Tert. *adv. Marc.* I, 18.

²⁾ Tusschen het einde van de vervolging onder Maximinus Thrax en de eerste jaren van de regeering van Philippus Arabs, dus tusschen 238 en 246 (pag. 346).

³⁾ *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 1901, I, pag. 475—478.

⁴⁾ *Chronologie* II, pag. 326 (*der Octavius des Minucius Felix*, pag. 324—330).

te schrijven als Minucius¹⁾. Massebieau had reeds op het tijdperk vanaf de laatste vervolging onder Caracalla (213) tot de hevige vervolging onder Decius (250), met een korte onderbreking tijdens Maximinus Thrax, gewezen. Harnack acht de tweede periode het waarschijnlijkst voor de dateering van den *Octavius*. (3) De wijze, waarop Minucius spreekt over keizer en rijk, wijst op den tijd na Septimius Severus, dien Tertullianus *constantissimus princeps* noemt. Een tijd, waarin de keizers minder respect genoten en het rijk door gevaren van binnen en buiten ondermijnd werd. Harnack volgt in dezen Massebieau²⁾. Tijdens de Antonijnen zou een dergelijke verachting van keizer en rijk niet mogelijk zijn. (4) Het filosofisch Christendom van Minucius kan men niet verwachten in de IIde eeuw. Zulk een gladde filosofische stijl en zulk een *Destillationsprodukt* van het Christendom is slechts mogelijk na de literaire werkzaamheid van een geheele generatie. Op grond van deze en nog eenige minder belangrijke argumenten concludeert Harnack, dat Minucius niet alleen na, maar ook langen tijd na Tertullianus geschreven heeft. Hoogstwaarschijnlijk in de periode tusschen Maximinus Thrax en Decius (238—249). De *testimonia* van Hieronymus³⁾, welke Tertullianus vóór Minucius plaatsen⁴⁾, zijn dus juist volgens Harnack. Niettegenstaande zijn oordeel over de literaire vergelijking, heeft Harnack juist van deze zijde zijn grootste steun gekregen. In 1910 publiceerde namelijk Richard Heinze zijn studie: *Tertullians Apologeticum*⁵⁾, waarvan hij het doel aldus omschrijft: *Ich hoffe, dasz die zusammenhängende Analyse des Apolog. mit danebengehender analytischer Vergleichung des Octavius . . . sichere Resultaten erzielen und das lästige Problem für den, der die Nachprüfung nicht scheut, endgültig*

¹⁾ Met het oog op cap. 37, 1—4.

²⁾ *Op. cit.*, pag. 341—343.

³⁾ *Vetera de Minucii testimonia* vindt men achter in de uitgave van J. P. Waltzing, *M. Minucii Felicis Octavius*, Teubner, 1926.

⁴⁾ Massebieau, *op. cit.*, pag. 318 ziet in Hieronymus, *de viris illustribus*, 53 (ed. Richardson): *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur, provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre centurione proconsulari* ook reeds een chronologisch getuigenis: *Quoi qu'on en ait dit, cela signifie clairement qu'après des recherches, les curieux d'histoire littéraire chrétienne chez les Latins, n'avaient trouvé que ces deux auteurs dans la période antérieure à Tertullien et, par suite, qu'il venait chronologiquement le premier après eux.*

⁵⁾ In: *Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse*, Bd. 62 (1910), pag. 281—490.

beseitigen wird ¹⁾). Volgens Heinze hebben daarom zijn voorgangers gefaald, omdat zij slechts zinswendingen of zinnen met elkander vergeleken hebben, zonder op den samenhang te letten. Uitvoerig vergelijkt hij nu de stof van Tertullianus met de passages van Minucius, die op hetzelfde onderwerp betrekking hebben ²⁾, en komt tot de conclusie, dat in de met elkander corresponderende plaatsen Minucius de navolger is. Bij hem past namelijk de gedachte dikwijls minder goed in het betoog of bevat vergezochte en onbegrijpelijke uitdrukkingen, omdat hij niet in staat was het aan Tertullianus ontleende materiaal steeds even goed te plaatsen en met het overige tot een goed geheel te versmelten. Het werk van Heinze vond een goed onthaal; zoo herzag o.a. J. Geffcken, die voordien aan Minucius de prioriteit toegekend had ³⁾, een uitstekend kenner der apologetische letterkunde, zijn meening ⁴⁾, evenals J. P. Waltzing, die zich ten opzichte van Minucius zeer verdienstelijk heeft gemaakt ⁵⁾. C. M. Buizer heeft de door Heinze behandelde parallelplaatsen nog eens aan een onderzoek onderworpen en bevestigd, benevens eenige plaatsen aangewezen, waar Minucius van de Grieksche apologeten afhangt, speciaal van Iustinus ⁶⁾. Daar dus Minucius na 197 heeft geschreven, wijst Buizer tenslotte op de waarde van het oordeel van den Humanist Guglielmo da Pastrengo in het eerste deel van zijn *De viris illustribus et civitatibus* (uitgegeven in 1547): *Minucius Felix quem beatus Ieronimus in Esaia inter eloquencie commemorat flumina Alexandri imperatoris tempore Romae insignis caudicibus . . .* ⁷⁾. De Octavius zou dan omstreeks 225 of 230

¹⁾ pag. 290. Daarbij noot 2: *wo Einheitlichkeit der Auffassung, Konsequenz der Durchführung, Zusammenhang der Gedankenentwicklung sich findet, wird man das Original, dagegen wo Schwanken, Unklarheit, und Widerspruch, unvermitteltes Einsetzen, Abbrechen und Ueberspringen, Kontamination verschiedener Gesichtspunkte sich zeigt, wird man die Kopie zu erkennen haben.*

²⁾ Deze passages opgenomen in een Stellenregister zu Minucius Felix, pag. 490.

³⁾ *Zwei griechische Apologeten*, 1907, Teubner, pag. 278.

⁴⁾ *Deutsche Literaturzeitung*, 1911, N^o 38, pag. 2401—03.

⁵⁾ *Bulletin bibliographique du Musée Belge* XV, 1911, pag. 192—197. Ten onzent herzag J. van Wageningen zijn meening, vgl. *Mnemosyne* LI, 1923, pag. 223—228, waar van Wageningen ten opzichte van eenige plaatsen in Minucius de opvatting van Heinze bevestigt.

⁶⁾ *Quid Minucius Felix in conscribendo dialogo Octavio sibi proposuerit*, Diss. Vrije Univ., 1915, pag. 27—64.

⁷⁾ Buizer, pag. 66; de woorden *Alexandri imperatoris tempore* komen nergens anders voor, maar berusten op Hieronymus' indeeling der schrijvers in reeksen, die onder dezelfde keizers geleefd hebben. Zoo deelt hij (*De viris illustribus* 58)

eenigen tijd na Septimius Severus en vóór Maximinus Thrax, die beiden de Christenen hevig vervolgd hebben, geschreven zijn. De dateering van de Renaissance is derhalve door de studiën van Massebieau, Harnack, Heinze e.a. zeer waarschijnlijk gemaakt.

Toch blijft de prioriteit van Minucius nog steeds aanhangers vinden. Zoo b.v. in het eenige jaren geleden uitgekomen boek van H. J. Baylis ¹⁾. Door critiek op eenige argumenten van zijn dateering hoop ik de dateering in het begin der IIIde eeuw nog eenigszins te versterken. Op grond van cap. 18, 6 — ter adstructie van het dogma van één God, wijst Minucius nl. op het ongedeelde aardsche koningschap —: *Quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit? Omitto Persas de equorum hinitu augurantes principatum, et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. Ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. Generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit* ²⁾, stelt Baylis vast, dat dit niet na 161 geschreven kan zijn, het jaar, waarin Marcus Aurelius tot mederegent Lucius Verus benoemd heeft. Indien Minucius, zooals Massebieau aanneemt, na Caracalla geschreven heeft, moeten wij aannemen, dat de samenregeering van M. Aurelius en L. Verus reeds in minder dan een menschenleeftijd volkomen vergeten is geraakt³⁾. Er valt hierbij op te merken: 1° Minucius heeft het oog op mythologische voorbeelden en op den strijd tusschen Pompeius en Caesar. Vgl. van Wageningen in zijn commentaar: *In 59 v. Chr. huwde Pompeius met Iulia, de dochter van Caesar, vgl. Lucanus I, 289: „s o c e r u m d e p e l l e r e r e g n o d e c r e t u m g e n e r o e s t”*, *Lucanus I, III: „p o p u l i q u e p o t e n t i s n o n c e p i t f o r t u n a d u o s”* ⁴⁾. — Zulk een voorbeeld van een *regni societas*, waarop

Minucius in bij de schrijvers, die ten tijde van Elagabal tot Gordianus, eenigen tijd na Tertullianus, vóór Cyprianus geleefd hebben (onder verwijzing naar F. Ramorino: *Minucio Felice e Tertulliano*, in *Didaskaleion* I (1912), Fasc. II, pag. 125—139).

¹⁾ *Minucius Felix and his place among the early fathers of the Latin church*, London, 1928.

²⁾ Ik citeer uit de editie van Joh. P. Waltzing, *M. Minucius Felix Octavius*, Teubner 1926.

³⁾ Baylis, pag. 235. Ook M. Schanz in zijn *Geschichte der römischen Literatur*, deel III, 1896, pag. 234 is van meening, dat deze woorden door Minucius geschreven zijn vóór de samenregeering van M. Aurelius en L. Verus.

⁴⁾ J. van Wageningen, *M. Minucii Felicis Octavius*, 1923, deel II, pag. 79—80.

de vraag: *aut cum fide coepit aut sine cruore discessit* geheel van toepassing is, slaat in bij iederen ontwikkelden Romein. Zonder namen te noemen weet Minucius zeker, dat hij begrepen wordt. 2° Als Minucius een generatie na M. Aurelius heeft geschreven, blijft toch zijn oordeel over de *regni societas* even juist. Men kan sceptisch staan tegenover het vermoeden van Dio Cassius ¹⁾, dat Verus heeft samengezworen tegen M. Aurelius, maar vóór hij iets kon doen, gestorven is door vergift, een feit is en blijft, dat deze samenregeering van 161—169 geen indruk op de tijdgenooten, laat staan op de volgende generatie heeft kunnen maken. Al waren de bedoelingen van M. Aurelius eerlijk, zijn keuze was een misrekening, en van zijn mederegent, een onmannelijk, traag, lichtzinnig en genotziek mensch, heeft M. Aurelius meer verdriet en tegenwerking dan vreugde en hulp beleefd. In den oorlog tegen de Parthen presteerde Verus niets en in den krijg tegen de Marcomannen drong Verus na de eerste successen er op aan tegen Marcus' zin naar Rome terug te keeren. M. Aurelius echter wist, dat alleen maar door de volle ontplooiing van zijn overmacht de barbaren blijvend tot rust konden worden gebracht. De plotselinge dood van Verus op de terugreis naar Rome was dan ook veeleer een bevrijding dan een verlies voor M. Aurelius. Dit een *amicable association* te noemen, is overdrijving van Baylis. En wanneer Minucius later geschreven heeft, is het niet noodzakelijk met Baylis aan te nemen, dat Minucius *must have been entirely ignorant of such an important contradiction in fact*. 3° Het is niet geoorloofd om op zulk een lossen grond Minucius te dateeren. Massebieau ²⁾ wijst er op, dat deze passus herinnert aan Caracalla's moord op zijn broeder en mederegent Geta, maar bouwt daar verder geen conclusies op. Minucius geeft hier een gemeenplaats weer, die op Ennius teruggaat: *nulla sancta societas nec fides regni est* ³⁾, een politieke spreuk, die iederen ontwikkelden Romein bekend is en die op zich zelf ook zonder de voorbeelden duidelijk genoeg zou zijn geweest. Dat een *condominium* onmogelijk is, was door het voorbeeld van Caesar en Pompeius, van Octavianus en Antonius

¹⁾ *Epitome Historiae Romanae* LXXI, 2.

²⁾ *Op. cit.*, pag. 342.

³⁾ Cicero, *de officiis* I, 8, 26, waar Cicero na de aanhaling uit Ennius het voorbeeld van Caesar laat volgen. Mogelijk is Minucius door deze plaats aan Caesar herinnerd en heeft hij dit uitgewerkt met reminiscenties aan Lucanus.

met het bloed van duizenden onuitwischbaar in de annalen der Romeinsche geschiedenis beschreven.

Maar gesteld, dat wij met Baylis den *Octavius* dateeren vóór 161, dus onder de regeering van Antoninus Pius, dan zien wij ons geplaattst voor de volgende moeilijkheden ¹⁾:

I. Baylis neemt met de meeste geleerden aan, dat de bijzonderheden in de inleiding op het gesprek beantwoorden aan de werkelijke toedracht van zaken en dat ook de personen Minucius, Octavius en Caecilius historisch zijn. Hij neemt dus wel degelijk onderscheid aan tusschen Minucius en Octavius, maar gaat stilzwijgend van de onderstelling uit, dat beiden overeenstemmen in hun Christelijke opvattingen, m.a.w. dat Minucius zijn eigen denkbelden weergeeft. Voor zoover ik weet zijn allen, die zich met den *Octavius* hebben beziggehouden, hiervan uitgegaan. Ook neemt Baylis op grond van aanwijzingen in den *Octavius* en van het voorkomen der *nomina gentilia* op inscripties in Afrika ²⁾ aan, dat zij allen uit Afrika afkomstig zijn. Uit de inleiding zien wij, dat Minucius zich te Rome als advocaat heeft gevestigd, terwijl Octavius van over zee (3, 4) is gekomen tegen de herfstvacantie, waarin de gerechtshoven gesloten werden: *negotii et visendi mei gratia Romam contenderat* zegt de schrijver (2, 1). Zij zijn jeugdvrienden ³⁾ en hebben dus vermoedelijk samen gestudeerd in Afrika. Hoelang geleden beide vrienden uiteengegaan zijn, hooren wij niet. Het is mogelijk, dat zij nog bijeen waren, toen zij ongeveer gelijktijdig Christenen werden (vgl. 1, 4). Wanneer nu de dialoog vóór 161 geschreven is en wij veronderstellen, dat het gesprek ongeveer tien jaar geleden gehouden is — hiervoor ontbreekt ons weer elke aanwijzing —, dan staan wij voor deze moeilijkheid: welke Christenveroordeelingen heeft Octavius in zijn loopbaan als advocaat in Afrika bijgewoond vóórdat hij Christen werd, dus nog eenigen tijd vóór 150, toen het gesprek zou hebben plaats gevonden?

¹⁾ Dezelfde bezwaren gelden dus ook tegen de dateering onder Anton. Pius van Johanna Schmidt, *Minucius Felix oder Tertullian?*, Diss. Leipzig 1932, pag. 116, waartoe zij concludeert volgens de methode der *physiognomischen Universalperspektive*.

²⁾ Min. Felix: *Corp. Inscr. Lat.* VIII, 1964 en *Supplem.* 12499; Oct. Ianuarius: *C.I.L.* VIII, 1962; Caec. Natalis: *C.I.L.* VIII, 6996 en 7094—7098.

³⁾ In cap. 1, 1 noemt Minuc. Octavius: *bonus et fidelissimus contubernalis* en zegt 1, 3 van hem: *utpote cum et ipse tanto nostri semper amore flagraverit, ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret eadem velle vel nolle*, en 1, 4: *sic solus in amoribus conscius, ipse socius in erroribus*.

Ik wil hier het woord „vervolgingen” niet eens gebruiken, maar liever het sporadisch ingrijpen van een stadhouder tengevolge van aanklachten, ingebracht door partikulieren, of van woedeuitbarstingen der fanatieke volksmenigte. Nu weten wij, dat tijdens Antoninus Pius het religieus-heidensch fanatisme en het sycophantensysteem tegen de Christenen in het Oosten een dusdanigen omvang aangenomen hebben, dat de keizer in edicten aan de landdagen der Larisseërs, Thessalonicensen, Atheners *καὶ πρὸς πάντας Ἑλλήνας* ¹⁾ en aan het *κοινὸν τῆς Ἀσίας* ²⁾ nadrukkelijk aan de door Traianus vastgestelde beginselen herinnerd heeft. De bedoeling van deze edicten was een rechtsbescherming voor de Christenen: het aanklagen van Christenen wordt bemoeilijkt, doordat de aanklager gevaar loopt zelf gestraft te worden, wanneer blijkt, dat de beschuldigde niets tegen de Romeinsche heerschappij ondernomen heeft (*εἰ μὴδὲν φαίνονται περὶ τὴν τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν ἐγγειροῦντες*, IV, 13, 6). Van een dergelijk edict bestemd voor Afrika is geen sprake. Het is juist voor Afrika merkwaardig, dat het eerste bericht over het ingrijpen van een magistraat tegen de Christenen stamt uit den tijd van Commodus' eerste regeeringsjaar. In 180 nl. veroordeelde de proconsul Vigellius Saturninus vier Christenen van Madaura en twaalf van Scilli (wsch. een stadje in Numidia-proconsularis) ³⁾. Daarna hooren wij niets meer over Christenprocessen tot 197, wanneer Tertullianus zijn *Apologeticus* tot de *praesides provinciarum* richt. De processen, die Octavius op het oog heeft, kunnen dus onmogelijk vóór 150 gedateerd worden, omdat de Christenen in dien tijd in Afrika met rust werden gelaten. Ook is het onwaarschijnlijk, dat de Christenveroordeelingen worden bedoeld, die Tertullianus er toe brachten in 197 zijn pleidooi voor een meer rechtvaardige procedure voor de Christenen te schrijven. Met Tertullianus staan wij op een gloeienden vulcanischen bodem, de *Apologeticus* is een kreet direct uit den nood der vervolgingen geboren. Dit is met den *Octavius* niet het geval, waarin veeleer de herinneringen aan vervolgingen op den

¹⁾ Melito bij Eusebius, *H. E.* IV, 26, 10 (ed. Schwegler 1852, pag. 151).

²⁾ Eusebius, *H. E.* IV, 13 (Schwegler, pag. 128—129). Vgl. Harnack; *das Edict des Antoninus Pius* in: *Texte und Unters. zur Gesch. der altchrist. Lit.*, 13 Band, 1895. En Harnack sub voce *Anton. Pius* in: *Real-Encykl. für prot. Theol. u. Kirche*.

³⁾ P. de Labriolle, *Histoire de la litt. lat. chrét.* ², 1924, pag. 80. Volgens Tertullianus is Saturninus de eerste geweest, die in Afrika de Christenen vervolgd heeft: *Vigellius Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit* (*ad Scap.* 3, ed. Oehler I, p. 544).

achtergrond treden, waarin Christen-advocaten zelfs werkzaam kunnen zijn aan de gerechtshoven en waarin een heiden rustig omgaat met een Christen. Ook met het oog op de vele parallele plaatsen in den *Apologeticus* en den *Octavius* is het waarschijnlijker een ruimer verschil in tijd aan te nemen, omdat wij anders genoodzaakt zijn te veronderstellen, dat één van beiden dadelijk na het verschijnen van het werk van den ander daaruit plagiaat gepleegd heeft.

Ik heb mij de volgende meening gevormd. Uit de inleiding blijkt, dat Octavius nog betrekkelijk jong is, want Minucius zegt van hem: *Romam contenderat, relicta domo; coniuge, liberis, et — quod est in liberis amabilius — adhuc annis innocentibus et adhuc dimidiata verba temptantibus* ¹⁾. Toch is hij reeds eenigen tijd in de practijk, want hij heeft als heiden de onrechtvaardige veroordeelingen der Christenen voor de rechtbank meegemaakt en daarmee ingestemd ²⁾, is wellicht daardoor tot inkeer gekomen en Christen geworden ongeveer gelijktijdig met Minucius ³⁾, van wien Caecilius opmerkt, dat hij al eenigen tijd het Christendom aanhangt ⁴⁾. Daar ik van meening ben, dat de theologie in den *Octavius* te verklaren is door de ontwikkeling van het theologisch dogma tijdens de Romeinsche bisschoppen Zephyrinus (198—217) en Callistus (217—222) en omdat er in den *Octavius* aanwijzingen zijn, dat de Isiscultus zijn hoogtepunt bereikt heeft, terwijl er geen sprake is van de Baälvereering, die door den priesterkeizer Elagabal (218—222) werd ingevoerd, neem ik aan, dat het gesprek te Ostia plaats gevonden heeft tegen het einde van de regeering van Caracalla (211—217) of tijdens de eerste jaren van Elagabal. De dialoog kan dan eenige jaren later onder Alexander Severus (222—235) geschreven zijn. Octavius spreekt daarin ⁵⁾ over de Christenveroordeelingen in Afrika, die voortvloeiden uit het edict van Septimius Severus in 202, waarbij overgang tot het Christendom verboden werd. Deze z.g. catechumenenvervolging ⁶⁾ duurde met

¹⁾ Cap. 2, 1.

²⁾ Cap. 28, 1—5.

³⁾ Cap. 1, 4.

⁴⁾ Cap. 5, 1: *utpote cum diligenter in utroque vivendi genere versatus repudiariis alterum, alterum conprobaris*.

⁵⁾ Cap. 28 en 37.

⁶⁾ De bekendste martelaren van deze vervolging zijn Perpetua en Felicitas, volgens Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* II, 1915, pag. 27 in het jaar 203.

meer of minder hevigheid, al naar gelang de landvoogden belang stelden in de tenuitvoerlegging van dit decreet, tot 213. Over de laatste jaren, waarin deze vervolgingen weer veel scherper waren, deelt Tertullianus in zijn geschrift, gericht tot den proconsul Scapula, nadere bijzonderheden mede ¹⁾. Zoo werden o.a. de Christenen het slachtoffer van afpersingen door burgers en soldaten, die met beschuldiging dreigden ²⁾. Voor de rechtbank werden de Christenen gefolterd en tot wreede doodstraffen veroordeeld ³⁾. Zelfs de oude aanklachten wegens onzedelijkheid en kannibalisme werden weer opgehaald ⁴⁾. Na 213 houden de vervolgingen op. Ook al bleef het rescript van Septimius Severus officieel van kracht, practisch is het onder de Syrische keizers verder buiten werking gesteld ⁵⁾. Op deze Christenveroordeelingen heeft Octavius het oog, misschien wel speciaal die van 211—213; onder den indruk van de standvastigheid van deze beschuldigten is hij zelf Christen geworden en is dus al eenige jaren Christen, als hij Caecilius in het gesprek beweegt tot bekeering. In zijn rede kan hij niet de vervolgingen van Maximinus Thrax (235—238) bedoelen, omdat deze slechts den clerus golden, terwijl Octavius ook spreekt over vrouwen en kinderen (cap. 37, 5) en omdat Afrika van deze vervolgingen verschoond is gebleven ⁶⁾. Vermoedelijk heeft Baylis deze kwestie over het hoofd gezien. Wij mogen echter het feit niet verwaarloozen, dat Octavius spreekt over toestanden in Afrika, welke beslist afzonderlijk moeten beoordeeld worden, ook wanneer zij min of meer met toestanden te Rome overeenstemmen.

¹⁾ Geschreven in 212/13 (Pierre de Labriolle, *op. cit.*, pag. 103).

²⁾ *ad Scapulam* 5 (Oehl. I, 550).

³⁾ *ad Scap.* 4 (Oehl. I, 546).

⁴⁾ *ad Scap.* 2 (Oehl. I, 540 e.v.). Deze mededeeling is belangrijk als achtergrond van de beschuldigingen van onzedelijkheid en kannibalisme, die Caecilius den Christenen naar het hoofd slingert. Men heeft tegen de dateering in de IIIde eeuw de onmogelijkheid van deze beschuldigingen ingebracht. Dit is, zooals wij hier zien, onjuist. Caecilius kan als jongen met eigen ooren deze beschuldigingen in Afrika gehoord hebben. Ook uit Origenes, *c. Cels.* VI, 27 (Migne, *Patrol. Gr.* Tom. XI, p. 1333) blijkt, dat er nog in de IIIde eeuw menschen gevonden worden, die niet met de Christenen willen omgaan, omdat zij geloof schenken aan dit soort van beschuldigingen (Harnack, *Mission* I, pag. 474 n. 4).

⁵⁾ Ik verwijs hier naar Karl Bihlmeyer, *Die „syrischen“ Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum*, 1916. Bihlmeyer is in zijn oordeel over de gezindheid der Syrische keizers jegens de Christenen voorzichtiger en soberder dan J. Réville, op wiens boek, *La religion à Rome sous les Sévères*, 1886, hij een verbetering heeft willen geven.

⁶⁾ Bihlmeyer, *op. cit.*, pag. 24—25.

II. Terecht vraagt Baylis zich met verbazing af, hoe een Christenadvocaat zijn practijk kon blijven uitoefenen ¹⁾. Inderdaad hoe is dat mogelijk tijdens Antoninus Pius! Bepalen wij ons tot Minucius te Rome. De verhouding van den staat tot het Christendom was nog dezelfde als onder Traianus: *Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt . . . Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent* ²⁾. Hoezeer ook de kerkelijke traditie de politiek van Antoninus ten opzichte van de Christenen als een vriendschappelijke kenmerkt, de werkelijk zeer gevaarlijke, illegale toestand, waarin de Christenen onder dezen keizer leefden, vinden wij geteekend in de apologieën van Iustinus den Martelaar, die in dezen tijd schreef, en eveneens blijkt deze uit de bovengenoemde edicten ³⁾. Realizeert men zich de scène voor den rechter, den *praefectus urbi* Lollius Urbicus, door Iustinus meegedeeld in de tweede Apologie, cap. 2, dan is het toch wel uiterst gevaarlijk, dat een Christen zich bij een dergelijk gerechtshof wil handhaven. Het proces, dat omstreeks 160 plaats had, verliep in het kort aldus: een tot het Christendom bekeerde vrouw tracht haar onzedelijk levenden man te bekeeren. Wanneer dit haar niet gelukt, vraagt zij echtscheiding aan, waarop haar man uit wraak haar als Christin bij den rechter aanklaagt. Wanneer zij echter eerst na de procedure van de echtscheiding ter zake van de door haar man ingebrachte beschuldiging zal geoordeeld worden, beschuldigt hij, hierover ontstemd, een zekeren Ptolemaeus zijn vrouw tot het Christendom bekeerd te hebben. Ptolemaeus wordt voor den rechter Urbicus gebracht, bekent Christen te zijn en wordt zonder eenige verdere procedure ter dood veroordeeld. Eén der aanwezige Christenen, een zekere Lucius, uit zijn verwondering over een dergelijke onrechtvaardige rechtspraak, waarop Urbicus hem vraagt of hij ook tot de secte der Christenen behoort. Op het bevestigend antwoord wordt ook Lucius ter dood veroordeeld. Evenzoo wordt een derde Christen, die er bij tegenwoordig is, tot dezelfde straf veroordeeld. Duidelijk blijkt uit deze geschiedenis, hoezeer de door Traianus getroffen bepalingen in het nadeel der Christenen uitgebuit werden: Christendom als dusdanig (*nomen ipsum*) is verboden, het be-

¹⁾ *op. cit.*, pag. 11; 17; 239.

²⁾ Plinius, *Ep. ad Trai. imp.* 97.

³⁾ Vgl. pag. 8 noot 1 en 2.

lijden van den Christennaam is reeds voldoende voor veroordeeling¹⁾. Overbodig is het nu nog de vraag te stellen, hoe gemakkelijk een Christen het slachtoffer kon worden van een aanklager. Zal een Christen-advocaat veilig kunnen zijn voor denuntianten, die loeren op Christenbeschuldigingen en zal hij machteloos kunnen toezien, hoe Christenen zonder verdediging ter dood veroordeeld worden? Dat is toch ondenkbaar! Onwillekeurig worden wij hierbij herinnerd aan het moedige optreden van den jongen advocaat Vettius Epagathus te Lyon tijdens de vervolgingen onder Marcus Aurelius, die de onrechtvaardige procedure tegen de Christenen niet kon verdragen en zich als hun pleitbezorger bij den stadhouder aanmeldde. Deze, vertoornend over zijn verzoek, vroeg hem kort en bondig of hij soms een Christen was. Temidden van de menigte, die den rechterstoel omringde, beleed daarop Vettius luide zijn Christendom en werd aldus één der martelaren²⁾. Is ons vermoeden niet waarschijnlijk, dat Minucius spoedig de lotgenoot van dezen Epagathus zou geworden zijn, indien hij onder Antoninus Pius dagelijks aan het Romeinsche gerechtshof gepleit had? Mogelijk zou dit kunnen zijn, na de vervolgingen onder M. Aurelius, tijdens de regeering van Commodus (180—192) en wel speciaal door de invloed van 's keizers *φιλόθεος παλλανή*, de Christin Marcia³⁾, bij wie de Romeinsche bisschop Victor (189—198) uiteeninging. Het waarschijnlijkst is het evenwel onder Caracalla, die aan de verbannene en gedeporteerde Christenen amnestie verleende en de Christenen volledig met rust liet⁴⁾. Het Traianus-rescript werd onder de Syrische keizers uitgevoerd in den zin van een volkomen duldend der Christenen, zelfs in tegemoetkomenden zin: *Obwohl er (Caracalla is bedoeld) sich wie sein Vater dominus noster nennen liesz, so dachte er doch nicht daran, die Verehrung seiner göttlichen Majestät von seinen chistlichen Untertanen und Hofleuten zu erzwingen. Ohne diese Nachsicht hätte sich ein Christ im höheren Hof- oder Verwaltungsdienst, die so leicht in Beziehung zum Kaiserkult und zu heidnischem Aberglauben bringen konnten, unmöglich halten können*⁵⁾.

¹⁾ Over de positie der Christenen onder Antoninus Pius zie men Th. Keim, *Rom und das Christenthum*, 1881, pag. 562—576.

²⁾ Keim, *op. cit.*, pag. 613; F. Pijper, *Beknopt handboek tot de Geschiedenis des Christendoms*, 1924, pag. 60.

³⁾ Vgl. Harnack, *Mission* II, pag. 43 en 254.

⁴⁾ Vgl. Bihlmeyer, *op. cit.*, pag. 29.

⁵⁾ Bihlmeyer, pag. 31.

En toch moeten wij niettegenstaande deze welwillende houding der Syrische keizers niet uit het oog verliezen, dat het Christendom *religio illicita* was en bleef. Werd men nu ook niet het slachtoffer van denuntianten, die er op uit waren Christenen te beschuldigen en zelfs onder M. Aurelius daarvoor een belooning ontvingen, toch was ook nu voorzichtigheid geboden en moest de Christen zich er voor hoeden en er geen aanleiding toe geven om onder de *laesa maiestas* te vallen. Onder de hooge ambtenarij was nog geenszins de vijandige gezindheid jegens het Christendom uitgestorven, zoodat Christenveroordeelingen door de praefecten en de stadhouders in de provincies ook tegen de bedoeling des keizers mogelijk waren. Geheel uitgesloten is dan ook niet de mogelijkheid, dat Minucius als Christen nog eens een Christenveroordeeling kon meemaken, doch als advocaat kon hij zich daarbuiten houden ¹⁾. Ik krijg den indruk uit den *Octavius*, dat Minucius deze noodzakelijke voorzichtigheid welbewust volgde en verklaar daaruit de volgende eigenaardigheden. Ten eerste valt het op, dat Minucius nooit met Caecilius, die toch dagelijks in huis en op het forum met hem omging ²⁾ over het Christendom gesproken heeft. Men zou dit kunnen verklaren uit Minucius' opvatting, dat hij Caecilius vrij wilde laten in godsdienstige zaken (Baylis pag. 7), doch deze verklaring ligt niet voor de hand ten opzichte van iemand, die zelf van het heidendom tot het Christendom bekeerd is. Mijns inziens achtte Minucius het voorzichtiger en veiliger daarover te zwijgen, zoolang Caecilius hem er niet naar vroeg. In de tweede plaats: nadat Octavius het bekende citaat uit Plato, *Timaeus* 28, C aldus heeft weergegeven: *Platoni itaque in Timaeo deus est ipso suo nomine mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator, quem et invenire difficile praenimia et incredibili potestate, et cum inveneris, in publicum dicere impossibile praefatur*, laat hij er op volgen: *Eadem fere et ista, quae nostra sunt: nam et deum novimus et parentem omnium dicimus et numquam publice nisi interrogati praedicamus* ³⁾. Dit Platocitaat, dat gemeengoed van heidenen

¹⁾ Met het oog op den illegalen toestand van het Christendom is Caecilius' bedreiging niet ongegrond, zij kan nog steeds werkelijkheid worden: *Ecce vobis minae, supplicia, tormenta, et iam non adorandae sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicatis et timetis* (12, 4).

²⁾ Cap. 3, 1. Vgl. beneden pag. 34.

³⁾ Cap. 19, 14—15, in *publicum*: εἰς πάντας (Plato).

en Christenen was ¹⁾, gebruikt Tertullianus tegen de filosofen: *Deum quilibet opifex Christianus et invenit et ostendit et exinde totum, quod in deo quaeritur, re quoque assignat; licet Plato adfirmet factitorem universitatis neque inveniri facilem et inventum enarrari in omnes difficilem* ²⁾. De tegenstelling bij Tertullianus is duidelijk: de eenvoudige onontwikkelde Christen kan niet alleen gemakkelijker God vinden maar ook over God spreken dan de filosofen, van wie hier als de beste vertegenwoordiger Plato opgeroepen wordt. Bij Minucius staan de woorden *numquam publice nisi interrogati praedicamus* vreemd naast die van Plato. Minucius is het immers heelemaal niet eens met Plato, hij vindt het een van zelfsprekende zaak, dat onontwikkelde menschen spreken over de goddelijke dingen (16, 5) en dat ieder mensch, deel hebbende aan de *sermo et ratio, per quae deum adgnoscamus, sentimus, imitamur*, God kent (17,2). De oorzaak van het niet verkondigen van God is dus niet, dat het te moeilijk of onmogelijk is. De verklaring door te wijzen op *Evang. Matth. 7, 6: Μη δῶτε τὸ ἄγιον τοῖς κύνιν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων* past al heel slecht op de verkondiging van dit niet specifiek Christelijk deel der Christelijke leerstellingen. Deze verklaring is veeleer op haar plaats bij het bewaren der heilige geheimenissen ³⁾. Het *nisi interrogati* in verband te brengen met de ondervraging door den rechter in de Christenprocessen, laat het verband niet toe, niets wijst daarop ⁴⁾. Neen wij moeten het verklaren uit de omstandigheden, waarin menschen als Minucius en Octavius leven en hun werk verrichten. Deze omstandigheden, hoeveel gunstiger ook dan onder de Antonijnen, dwongen hen om nog steeds voorzichtigheid in acht te nemen, zoodat zij slechts over hun Christendom spraken, indien er uit belangstelling naar gevraagd werd. Deze voorzichtigheid doet ons nuchter aan, maar het gold hier de door de keizers

¹⁾ Cic., *de Nat. Deor.* I, 12, 30; Apuleius, *de dogm. Platon.* I, 5, *de deo Socr.* 3; Iosephus, *contra Ap.* II, 10, 6; Iustinus, *Apol.* II, 10, 7; Athenagoras, *Suppl.* 6; e.a.

²⁾ *Apologeticus*, c. 46 (Oehl. I, 282).

³⁾ Tertull., *Apolog.* cap. 7 (Oehl. I, 138); *de praescr.* cap. 41 (Oehl. II, 39). Vgl. beneden pag. 27.

⁴⁾ Evenmin in cap. 31, 6: *nec in angulis garruli* (subject: wij Christenen), *si audire nos publice aut erubescitis aut timetis*, d.i. uw verwijt, dat wij in verborgen hoeken over ons Christendom spreken, treft ons niet, als gij u schaamt of bevreesd zijt ons openlijk te hooren. Er bestaat bij de heidenen een vooroordeel en daarom zoeken wij geen aanleiding om er met u over te spreken. Maar indien gij uw schaamte of vrees overwint en dus werkelijk belang stelt in ons Christendom, dan willen wij van onzen kant er U openlijk over spreken!

voorgestane vrijheid met behoedzaamheid te gebruiken en niet door onachtzaamheid waardeloos te maken.

Wij gingen uit van de vraag of het mogelijk kon zijn, dat een Christen-advocaat zich tijdens Antoninus Pius kon handhaven bij de Romeinsche rechtbank, en zagen, dat dit onoverkomelijke bezwaren met zich meebracht. Maar Baylis maakt het zich nog moeilijker en wel naar aanleiding van cap. 28, 3: *Nos tamen cum sacrilegos aliquos et incestos, parricidas etiam defendendos et tuendos suscipiebamus, hos nec audiendos in totum putabamus, nonnumquam etiam miserantes eorum crudelius saeviebamus, ut torqueremus confitentes ad negandum, videlicet ne perirent, exercentes in his perversam quaestionem, non quae verum erueret, sed quae mendacium cogeret.* Hierbij merkt Baylis op: *While undertaking the legal defence of persons who had actually committed the most horrible crimes both Minucius and Octavius had also conducted the case for the prosecution of Christians, a feature of which had been torture with the object of compelling recantation* (pag. 11). Is dit wel juist? Het forum, waarvoor de beschuldigde Christen verscheen, was in Rome de *praefectus urbi*, in de provincie de stadhouder, die vergaande strafbevoegdheid bezaten. Uit Tertullianus en Iustinus blijkt, dat de beschuldigde Christen geen verdediger kreeg, dat het verhoor door den rechter zeer summier verliep en slechts neerkwam op de vraag: zijt gij een Christen? en dat na de bekentenis het verhoor dikwijls voortgezet werd door foltering, opdat de Christen zijn bekentenis zou terugnemen. Dat alles is het werk van den rechter, volgens de procedure van de *coercitio* ¹⁾. Bezien wij nu de plaats van Minucius: het subject *nos* slaat allereerst duidelijk op de advocaten, maar kan het vervolgens ook slaan op de advocaten, wanneer er sprake is van het niet verhooren en het folteren der Christenen? Baylis is van meening, dat dit niet slechts een rhetorisch *nos* is en maakt hieruit op, dat Minucius en Octavius beiden processen geleid hebben. Ik ben echter van meening, dat wij hier wel met een rhetorisch *nos* te doen hebben: het subject van *putabamus*, *saeviebamus* en *torqueremus* zijn de rechters. *Nos* slaat dus allereerst op Octavius als advocaat, maar omdat hij het toenmaals eens was met de procedure, die gevolgd

¹⁾ Vgl. G. Boissier, *La fin du paganisme* ⁹, 1913, I, pag. 365 e.v., het hoofdstuk getiteld: *Procédure suivie dans les procès des chrétiens*. Hans von Schubert, *Grundzüge der Kirchengeschichte* ⁷⁻⁸, 1920, pag. 69.

werd door de rechters (de *praesides* bij Tertullianus), gaat hij door in den zin van: wij heidenen als advocaten en rechters. Van *leading counsel* (pag. 11) is hier derhalve geen sprake; maar gesteld, dat wij hierin met Baylis meegingen, zou dan ooit een Christen-advocaat conflicten hebben kunnen vermijden in de Christenprocessen, die herhaaldelijk onder Antoninus Pius voorkwamen? Dan zou toch zeker de positie van een Christen-advocaat onmogelijk zijn, zoowel nu als later, tenzij wij met Baylis meegaan, aannemende, dat Minucius in zijn ambt concessies deed aan het heidendom: *Presumably the legal mind permitted compliance under certain circumstances by means of the saving clause of mental reservation* (pag. 11). Waaruit deze concessies bestonden, vermeldt Baylis op pag. 17 e.v.: *The law prescribing the oath by the Genius of the Emperor in giving evidence was inflexible, and became the final test in Christian cases. Minucius, in alluding to this oath (XXIX, 5), does not admit that Christians objected to take it, but only remarks upon the extraordinary importance attached to it, as opposed to the common oath by Jupiter. His daily practice must have required an outward compliance, which doubtless was forthcoming.* Het is duidelijk, dat Baylis hierbij aan Minucius denkt als *leading counsel*, dus in de functie van rechter, en dan is het inderdaad juist, dat hij zich deze vraag stelt. Maar het bleek ons zooeven, dat wij uit den tekst moeilijk kunnen concludeeren, dat Minucius als rechter de leiding in eenig proces op zich genomen heeft. Ook heeft Lactantius, die zijn *Divinae Institutiones* tusschen de jaren 304 en 311 ¹⁾ schreef, waarschijnlijk op grond van den inhoud van den *Octavius*, in Minucius niets meer dan een advocaat gezien ²⁾. Een advocaat heeft geen eed van beschuldigde Christenen af te nemen, gezworen bij den keizer en gebruikt als toetssteen voor de geloofsovertuiging der Christenen. Doordat Baylis de functie van Minucius al te zeer uitbreidt en voor zijn plooibaarheid in de practijk een verklaring tracht te vinden in het Afrikaansche temperament, doet hij Minucius onrecht aan en raakt mijns inziens in flagrante tegenspraak met het hooge zedelijke standpunt, waarop Minucius met Octavius in den dialoog staat. Baylis' voorstelling is in dit opzicht onjuist en maakt on-

¹⁾ Harnack, *Chronologie* II, pag. 418.

²⁾ *Div. Inst.* V, 1, 21: *Ex iis qui mihi noti sunt, Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit.* Ook het *testimonium* van Hieronymus, *de viris illustribus*, 58 (ed. Richardson) noemt Minucius *Romae insignis causidicus*.

bewust zijn dateering tijdens Antoninus Pius absoluut onmogelijk. Minucius neemt eigenlijk slechts een bescheiden plaats in en kan met eenige voorzichtigheid tijdens de Syrische keizers zich gemakkelijk als advocaat handhaven. Harnack heeft dit juist gezien en plaatst terecht dit particulier ambt tegenover de staatsambten, hoewel ik het niet eens ben met het gezichtspunt, van waaruit Minucius volgens Harnack zou spreken: *Die Personen* (nl. van den Octavius) *sind sämtlich höhere Beamte; aber der Christ unter ihnen spricht geringschätzig von Beamtenstellen und Amtskleidern und setzt sich den Staatswürdenträgern aufs hohe Pferd* (c. 31, 6) ¹⁾. Ik neem evenwel niet aan, dat de woorden: *si honores vestros et purpuras recusamus* berusten op een soort van geringschattende pedanterie. Veeleer zie ik ook hierin weer een uitvloeisel van den toestand in het begin der IIIde eeuw: de hoogere s t a a t s a m b t e n zijn alsnog te gevaarlijk, omdat men daarin nog steeds moeilijk conflicten met den staatsgodsdienst kan vermijden. Een dusdanig ambt zou onder andere dat van den rechter, die de procedure leidt en het vonnis velt, zijn. Maar het bekleeden van een belangrijk particulier ambt als Christen, waarbij men conflicten zelf kan vermijden, is mogelijk en zelfs zeer goed mogelijk onder de Syrische keizers, die aan de Christenen geen moeilijkheden in den weg legden ²⁾.

III. Het doel van Tertullianus' *Apologeticus* ligt duidelijk in het juridische: den Christenen wordt een mondelinge verdediging voor den rechter ontzegd, zoodat de schrijver zich genooddaakt ziet een schriftelijke verdediging bij de rechtsprekende *praesides* in te dienen. Het belangrijke van den *Apologeticus* is de critiek op de in de Christenprocessen toegepaste rechtsprocedure en de weerlegging der geheime misdaden (kindermoord, bloedschande) en der openlijke misdaden (het niet vereeren der goden: *crimen laesae divinitatis*, en majesteitsschennis: *crimen laesae maiestatis* tengevolge van het niet willen offeren aan den keizer, waarbij Tertullianus de beschuldiging aanknoopt en weerlegt, dat de

¹⁾ Harnack, *Mission* II, pag. 34.

²⁾ De verklaring van Boissier heeft mij evenmin bevredigd: *devenu chrétien, il (Minucius) se tint loin des fonctions publiques: c'était son opinion qu'un chrétien doit refuser les honneurs et qu'il ne lui convient pas de se vêtir de la robe à la bande de pourpre* (*Fin du pag. I*, pag. 262). Noch bescheidenheid noch geringschattende trots, maar voorzichtige, terughoudende overwegingen zijn de oorzaak van het versmaden der staatsambten.

Christenen den staat vijandig gezind zijn en benadeelen). Het gaat om een rechtvaardiger procedure voor de Christenen en dezelfde vrijheid van overtuiging, als welke de filosofen genieten. Dat is de hoofdzaak; daarnaast neemt een veel minder belangrijke plaats in het aannemelijk maken van het Christendom tegenover de heidenen. Het doel van den *Octavius* ligt juist niet in het juridische: het gaat om de weerlegging van de bezwaren en de vooroordeelen van Caecilius, die als 't ware de woordvoerder is van een bepaalde groep menschen, en wel puntsgewijze. In den *Octavius* worden geen gronden naar voren gebracht, waarop de juridische veroordeeling der Christenen berust, maar wel gronden, die den ontwikkelden heiden belemmeren aansluiting te zoeken bij het Christendom en die deels op bevooroordeeling en onwetendheid, deels op critiek van den vorm, waarin het Christendom zich aanbod, deels op bezorgdheid voor het behoud der cultuur, zooals zij verbonden was met den staatsgodsdienst, berusten. Onder andere behooren tot deze gronden de *facinora occulta*, die Tertullianus eveneens weerlegt, doch Minucius noemt niet de *facinora manifestiora*. Geeft nu dit feit ons het recht om met Baylis¹⁾ daarin een aanwijzing te zien voor een vroeger tijdperk: *Two great criminal charges, those of high treason against Emperor and State, and of responsibility for public calamities, which bulk so largely in Tertullian, are entirely absent in Minucius, where their place is occupied by the secret crimes, a fact certainly suggestive of an earlier epoch?* Ik heb hiertegen dit op te merken: brengt het karakter van Minucius' geschrift het wel met zich mede om de *crimina* hierin en in den *Apologeticus* met elkander in verband te brengen? De heiden Caecilius brengt persoonlijk zijn beschuldigingen in tegen de Christenen, maar zegt niets over zijn opinie of de Christenen op grond hiervan juridisch te veroordeelen zijn, zij zijn hem slechts daardoor te meer verachtelijke lieden. Het juridische betreft hij niet in zijn beschouwingen. En wat de *facinora manifestiora* betreft, betreurt Caecilius het, dat de Christenen den staatsgodsdienst ondermijnen en zwijgt over het niet deelnemen der Christenen aan de vereering van den goddelijken keizer: blijkt hieruit niet, dat Caecilius *niet* aan den juridischen kant der beschuldigingen gedacht heeft en dat dus het zwijgen van Octavius

¹⁾ *op. cit.*, pag. 275.

over de *facinora manifestiora* met het oog op zijn tegenstander vanzelfsprekend is? Maar dat zwijgen is nog om een andere reden vanzelfsprekend, indien wij den *Octavius* dateeren onder de Syrische keizers. Immers sinds de laatste vervolgingen onder Septimius Severus en Caracalla, geraakten de beschuldigingen, die in Tertullianus het belangrijkste zijn, tijdelijk op den achtergrond, om eerst weer onder keizer Decius krachtig opgenomen te worden. Gesteld, dat Minucius de beschuldigingen van *laesa divinitas* en *laesa maiestas* had willen weerleggen, waartoe zou dat gediend hebben, als de keizers er niet over dachten op grond van dergelijke beschuldigingen de Christenen te veroordeelen? Zou dat geen boter aan de galg geweest zijn? Veeleer is dus het zwijgen over de *facinora manifestiora* suggestief voor de dateering tijdens de Syrische keizers ¹⁾.

Nadat ik aldus door mijn critiek op de dateering van Baylis de dateering in het begin der IIIde eeuw door enkele argumenten versterkt heb, waarbij ik reeds terloops op het doel van den *Octavius* wees, wil ik eerst een kort overzicht van den inhoud der beide redevoeringen geven, om daarna het doel nogmaals nader te beschouwen. Mijn overzicht is kort, omdat ik een uitvoerige analyse hoop te geven van die gedeelten, waarover mijn onderzoek loopt ²⁾: *A.* het philosophisch standpunt van Caecilius, zijn critiek op het Christendom, zijn verdediging der *religio tradita* en zijn eigen godsdienstige behoefte; *B.* de verdediging van het Christendom door Octavius, speciaal wat betreft de openbaring, de Godsleer, het geloof en het Christelijk leven. Wij kunnen dan door dit overzicht deze gedeelten plaatsen in het verband, waarin zij staan.

Redevoering van Caecilius (cap. 5, 1 — cap. 13, 5).

A cap. 5, 1—5. Uitgangspunt is de waarschijnlijkheidsleer der

¹⁾ Wanneer Minucius in cap. 29, 5 spreekt over den keizercultus, waaraan de heidenen deelnemen: *Sic eorum* (sc. principum et regum) *numen vocant, ad imagines supplicant, Genium, id est daemonem, implorant, et est eis tutius per Iovis Genium peierare quam regis*, is het merkwaardig, dat Minucius er met geen enkel woord over rept, dat de Christenen verplicht worden aan dezen cultus deel te nemen. Was de dialoog geschreven in een tijd, waarin de Christenen gedwongen werden daaraan deel te nemen, dan zou Minucius hieraan niet stilzwijgend kunnen voorbijgegaan zijn. Tijdens de Syrische keizers is dit volkomen begrijpelijk.

²⁾ Een uitstekende, zeer uitvoerige analyse der beide redevoeringen geeft Adolf Ebert, *op. cit.*, pag. 332—340.

Midden-Academie. Er bestaat geen zeker weten. Het is derhalve aanmatigend, dat de Christenen, onwetende en onwijsgeerige menschen, er zich op beroemen in het bezit te zijn van de volkomene kennis. Beter is het zich met Socrates te beperken tot zelfonderzoek.

B *cap.* 5, 6—13. Academische critiek op het bestaan van één god en van een voorzienigheid. Het resultaat van de menschelijke kennis is niet anders dan deze conclusie: òf de waarheid is er, doch is verborgen òf de fortuin regeert.

C *cap.* 6, 1—7, 6. Derhalve is het beter om zich aan te sluiten bij het geloof der voorouders, die bij den aanvang der wereld met de goden samengeleefd hebben. Daar Rome ook de andere nationale godsdiensten in zich opnam, heeft zij de uitbreiding van het *imperium* aan haar vroomheid te danken. Verdediging der *auspicia* en *auguria*. Lofprijzing der tempels en godsdienstige instellingen van Rome.

D *cap.* 8, 1—10, 5. In plaats van dezen ouden, nuttigen godsdienst willen de Christenen een hoogst minderwaardigen en gebrekkigen godsdienst invoeren. Zij, de Christenen, domme menschen uit de heffe des volks, die in het openbaar hun mond houden, maar in het verborgen druk hun mondje roeren; geen ambten willen bekleeden; onzedelijk, goddeloos en dwaas. Voorwerpen hunner vereering zijn: een ezelskop, de *genitalia* van hun priesters, een gekruisigde misdadiger en het kruishout. Godsdienstige riten zijn: kindermoord, drinken van bloed, ontucht en bloedschande gedurende de gemeenschappelijke maaltijden. Hun godsdienst beoefenen zij in het verborgen en deze heeft daardoor een obscuur karakter, hetgeen verhoogd wordt door het niet bezitten van altaren, tempels en beelden. Hun god is nog verachtelijker dan die van het Joodsche volk, onzichtbaar, alwetend en alomtegenwoordig; lastig, rusteloos en onbeschaamd nieuwsgierig.

E *cap.* 11, 1—12, 6. Dwaas is hun leer van den ondergang der wereld, van de opstanding na den dood en van het oordeel, dat op de keper beschouwd een onrechtvaardig oordeel is, omdat volgens de Christelijke leer de voorbestemming Gods de menschelijke vrijheid opheft, evenals het noodlot volgens de heidenen. Niet-tegenstaande hun verwachtingen van een gelukkig eeuwig leven, verkeerden zij in de ellendigste omstandigheden: armoede, ziekte, dreigende martelingen en straffen, het zich ver houden van vermaken als schouwspelen, feestmalen, optochten enz. en het zich onthouden van versiering van het lichaam.

F *cap.* 12, 7—13, 5. Vermaning aan de Christenen, om de onredelijke speculaties te laten varen en zich aan te sluiten bij de leer der Midden-Academie, opdat niet alle godsdienst te gronde ga en een oudewijven bijgeloof daarvoor in de plaats kome.

Redevoering van Octavius (cap. 16, 1 — cap. 38, 7).

A *cap.* 16, 1—17, 2. De verbinding van Caecilius' Academisch standpunt met de verdediging der *religio tradita* is onlogisch. Het onderzoek der goddelijke dingen moet voorafgaan aan het zelf-onderzoek. Alle menschen bezitten een aangeboren wijsheid en zijn gerechtigd een onderzoek te doen naar en uitspraken te doen over de goddelijke dingen, onafhankelijk van rijkdom of studie.

B *cap.* 17, 3—20, 1. Deze wijsheid leidt tot de overtuiging van het bestaan van God, Schepper, Onderhouder en Bestuurder van de wereld. Dit wordt vervolgens aannemelijk gemaakt door een reeks van physico-teleologische argumenten. Evenzoo het bestaan van één God. Wezensbepaling van God: eeuwigheid, almacht, onzichtbaarheid, onbegrijpelijkheid en oneindigheid. Dit Godsbegrip leeft onbewust bij het heidensche volk in zijn natuurlijke uitlatingen en zweefde vele heidensche dichters en wijsgeeren voor den geest.

C *cap.* 20, 2—27, 8. Wegens zijn oorsprong in onheugelijke tijden is het geloof der voorouders allerminst zeker en betrouwbaar, juist daarom is het vol fabelen en mythen over de goden, die slechts vergode gestorven menschen zijn. Het bewijs hiervoor vindt men in de getuigenissen van wijsgeeren, geschiedschrijvers en priesters. Zij zijn geen goden, omdat al wat leeft en sterft geen aanspraak op den naam van goden kan maken. Dwaas handelt het volk door de beelden van deze vergode menschen te vereeren, zonder te bedenken, hoe deze beelden vervaardigd zijn. De dieren maken de heidenen beschaamd door de oneerbiedige wijze, waarop zij de beelden verontreinigen. Belachelijk zijn hun riten, en hun mysteriën geven de menschelijke lotgevallen van vergode menschen weer. Niet aan hun vroomheid, maar aan hun moed hebben de Romeinen hun *imperium* te danken, waarnaast moord, misdaad en plundering als belangrijke factoren te noemen zijn. Ook de *auspicia* en *auguria* zijn, evenals de orakels, van geen waarde, ook al zijn deze somtijds uitgekomen onder invloed van de daemonen. Deze daemonen zijn de bron van alle dwaling en slechtheid. Het

zijn onreine geesten, die zich achter den bedriegelijken 'schijn der godenbeelden tot verderf der menschen verbergen. Zij bewerken ook den haat tegen de Christenen in de harten der heidenen.

D *cap.* 28, 1—33, 5. Het onrechtvaardig oordeel over de Christenen, dat ook Caecilius deelt, is eveneens toe te schrijven aan den invloed der daemonen. De beschuldigingen, die Caecilius tegen de Christenen inbrengt, en die berusten op de door de daemonen onder het volk verspreide leugens, zijn veeleer tegen de heidenen in te brengen. Zij vereeren een ezel met andere dieren, maken menschen, nl. koningen, tot goden, vereeren het kruis in den vorm van veldteekens e.a., leggen kinderen te vondeling en brengen menschenoffers. Kuischheid der Christenen. Geestelijke Godsverering. Weerlegging van de smadelijke critiek van Caecilius op den God der Christenen.

E *cap.* 34, 1—38, 4. Rechtvaardiging van de leer omtrent het wereldeinde, de opstanding en het laatste oordeel. In dezen hebben de Christenen geen absoluut nieuwe leer, maar vullen aan, wat dichters en wijsgeeren daarover ten deele hebben geleerd. Weerlegging van de bedenkingen tegen de Christenen, berustend op hun uitwendige positie in deze wereld: de Christenen zijn rijk met God, ziekten zijn geen straf maar *militia*, in het martelaarschap verwerven zij zich datgene, waarnaar zij streven, het eeuwig leven, dat geen koning of keizer kan verleenen. Zij houden zich verre van de schouwspelen, omdat deze onzedelijk zijn en van de offermaaltijden, omdat daarbij de daemonen vereerd worden. In zooverre de versiering van het lichaam niet met den daemonendienst in verband staat, maken de Christenen daartegen geen bezwaar.

F *cap.* 38, 5—7. Het standpunt der Academie, Socrates inclus, is verwerpelijk. De filosofen, voorzoover hun leer niet in staat is hun onzedelijke levenswijze te breken, zijn verachtelijk. Wat zij met de grootste inspanning hebben gezocht, maar niet hebben kunnen vinden, hebben wij Christenen bereikt: de waarheid omtrent de goddelijke dingen is in onzen tijd tot volle rijpheid gekomen. Wat belet ons daarvan dankbaar gebruik te maken?

Na deze woorden van Octavius verklaart Caecilius zijn dwaling overwonnen te hebben: *Itaque quod pertineat ad summam quaestionis, et de providentia fateor et de deo cedo et de sectae iam nostrae sinceritate consentio* ¹⁾. Over eenige dingen, die nog voor een vol-

¹⁾ Cap. 40, 2.

ledig onderricht noodig zijn, zullen zij den volgenden dag een onderzoek instellen.

Wanneer wij beide redevoeringen met elkander vergelijken, zien wij terstond, dat Octavius zijn tegenstander punt voor punt volgt en weerlegt. De opbouw van Octavius' rede is dus bepaald door de rede van Caecilius. Mogen wij evenwel de zaak ook omkeeren? Buizer merkt op, dat de rede van Octavius het belangrijkste gedeelte van het geheele geschrift is, omdat Minucius zich ten doel gesteld heeft de bekeering van Caecilius *in honorem Octavii* te vertellen. Caecilius' rede gaat vooraf, opdat de lezer op de hoogte gesteld wordt van den persoon, die bekeerd is tot het Christendom. Buizer maakt dan deze gevolgtrekking: *Quae cum ita sint, veri simile est orationem Caecilii, etiamsi prior scripta est, ab Octavii oratione pendere. Sed postquam vidimus Minucium multa e Tertulliano et aliis recepissee, iam constat Octavii orationem esse primariam operis partem. Apud Tertullianum et alios enim eae partes inveniuntur ea forma, qua inter Octavii verba receptae sunt; Minucius, cum in animo haberet eas recipere, Caecilii orationem ad eas conformavit* ¹⁾). Daarna onderzoekt Buizer of er een voorbeeld bestaat, dat Minucius kan gediend hebben bij het samenstellen van de redevoering van Octavius en vindt dit in Paulus' redevoering op den Areopagus. In dit opzicht heeft Buizer mij weinig overtuigd. Het is gemakkelijk eenige kortere of langere zinsneden aan te wijzen, die op elkander lijken, maar ieder zal wel met mij instemmen, dat wij over God en Voorzienigheid, den afgodendienst, het laatste oordeel en de opstanding in de geheele apologetische letterkunde overeenstemmingen kunnen aanwijzen met deze *Missionsrede* van Paulus. Ik moet eerlijk bekennen, dat ik dergelijke constructies buitengewoon onvruchtbaar vind. Nadat men eerst op allerlei wijze aan de historische werkelijkheid van de inleiding (cap. 1—4) getornd heeft om tenslotte algemeen terug te keeren tot de opvatting, dat wij hierin een belangrijk document hebben van de toenmalige omstandigheden, is het toch zeker ook logisch om van het geschrift zelf uit te gaan om vorm en bedoeling te beoordeelen ²⁾).

¹⁾ *Quid Minucius etc.*, pag. 143—144.

²⁾ Ik verwijs hier naar het frissche, stimuleerende geschrift van Anton Elter, *Prolegomena zu Minucius Felix, Programm der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-*

Minucius begint zijn geschrift met de aanleiding, waardoor het ontstaan is: zijn beste vriend Octavius is gestorven; vermoedelijk in Afrika, terwijl Minucius zich te Rome bevindt. Cap. 1 geeft de stemming weer, waarin het plan tot het schrijven van den *Octavius* gerijpt is en wel, naar ik meen, in de eerste dagen volgende op het bericht van het overlijden van Octavius, toen het gevoel van rouw en gemis nog hevig was: *Nec immerito discedens vir eximius et sanctus immensum sui desiderium nobis reliquit* ¹⁾, maar toch reeds plaats maakte voor het zich verdiepen in de herinneringen: *Cogitanti mihi et cum animo meo Octavi boni et fidelissimi contubernalis memoriam recensenti tanta dulcedo et adfectio hominis inhaesit, ut ipse quodammodo mihi viderer in praeterita redire, non ea quae iam transacta et decursa sunt, recordatione revocare* ²⁾. Deze herinnering heeft nog niet het karakter van moeizaam opgehaalde herinnering, zooals deze pleegt te worden, wanneer men zich herhaaldelijk hetzelfde wil te binnen brengen. Neen zij is spontaan opwellend: het is Minucius alsof hem het verleden met de levendigheid van het heden voor den geest treedt. Uit deze overweging steun ik Elters verklaring van het perfectum *inhaesit* als *Tempus der Erzählung* ³⁾. Terwijl Minucius aldus zijn gedachten liet gaan over den omgang met zijn vriend, viel zijn aandacht vooral op het onderhoud, waarin Octavius Caecilius bekeerd had. In deze stemming van smartelijk gemis en eerste levendige herinneringen is Minucius' plan gerijpt om zijn gestorven vriend te eeren met een gedenkschrift, dat boven zijn verwachting een *monumentum aere perennius* is geworden. Dat hebben wij dus allereerst voorop te stellen: dit geschrift is een daad van p i e t e i t. Maar het is duidelijk, dat Minucius, door het onderhoud tusschen Octavius en Caecilius hierin weer te geven, een nevendoel heeft gehad, dat wij in den geest van Octavius zeker

Universität, 1909, Bonn. Hoewel in vele opzichten niet met Elter meegaande, acht ik zijn uitgangspunt zeer belangrijk: *Also unbekümmert um die bis zum Ueberdruss diskutierten sog. grossen Probleme möchte ich vielmehr durch einfache, aber eindringende Interpretation festzustellen versuchen, was der Octavius, wie er uns vorliegt, eigentlich ist und sein will* (pag. 8).

¹⁾ Cap. 1, 3.

²⁾ Cap. 1, 1.

³⁾ *Das heisst sicher nicht: wenn, so oft ich an meinen guten und treuen Kameraden Octavius denke, überkommt mich allemal eine solche Wehmut u.dgl., sondern: indem, als ich an ihn dachte und die Erinnerung an ihn vor meinem Geiste vorüberziehen liess, da haftete in mir, d.h. fühlte ich mich so ergriffen* (pag. 17).

het hoofddoel mogen noemen. Het lijkt mij zeer onwaarschijnlijk, dat dit doel is geweest, om de verwanten en vrienden van Octavius in Afrika te troosten en bij hen de herinnering aan Octavius levendig te houden ¹⁾. Ik wil niet ontkennen, dat Minucius dit gewenscht kan hebben, maar de aard van dit werk gaat uit boven een troostschrijven. Door in den *Octavius* niet meer dan een *consolatio und adhortatio ad Christianos*, . . . *eine epistula Minucii ad Africanos* ²⁾ te zien, doen wij Minucius te kort en wordt zijn bedoeling toch wel wat futiel. Zullen wij ons niet het beste kunnen toevertrouwen aan den apologeet Lactantius, die in Minucius een niet gering te achten voorganger, d.w.z. een verdediger van het Christendom, gezien heeft, evenzeer als in Tertullianus en Cyprianus ³⁾? Door een historische gebeurtenis — het onderhoud waardoor een heiden zich gewonnen geeft aan het Christendom — te beschrijven en wel op zulk een manier, dat de bezwaren tegen het Christendom en de verdediging van den overgeleverden staatsgodsdienst ontzenuwd worden, wil Minucius een groep van menschen bereiken, die de zienswijze van Caecilius deelt. In zijn kunstzinnigen vorm is de *Octavius* dus zoowel een apologie van als een protrepticus tot het Christendom. Die groep van lezers zal zichzelf herkennen in Caecilius en zal zich door de rede van Octavius laten overwinnen in haar bezwaren en vooroordeelen tegen het Christendom, zoo niet, dan toch moeten erkennen, dat de Christelijke *sapientia* wel heel iets anders is dan *figmenta male sanae opinionis*, dan *anilis superstitio*.

Dit onderhoud bestaat in Minucius' geschrift uit twee doorlopende betoogen. Men kan hiertegen bezwaren inbrengen en veronderstellen, dat de schrijver in deze betoogen een woordenstrijd tusschen deze personen overzichtelijk ondergebracht heeft. Intuschen lijkt het mij ook hier gewenscht van het geschrift zelf weer uit te gaan: wij nemen aan, dat de inleiding de werkelijke toedracht der gebeurtenissen weergeeft; waarom dan ook niet aan te nemen, dat het tusschenspel (cap. 14 en 15) evenzeer de werkelijk-

¹⁾ Elter, *op. cit.*, pag. 19.

²⁾ Elter, *op. cit.*, pag. 22.

³⁾ *Div. Inst.* V, 1, 21: *Eo fit, ut sapientia et veritas idoneis praeconibus indigeat. Et si qui forte litteratorum se ad eam contulerunt, defensionis eius non suffecerunt. Ex iis qui mihi noti sunt, Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit. Huius liber, cui Octavio titulus est, declarat quam idoneus veritatis ad servatorem esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset.*

heid weergeeft? In cap. 14 uit Minucius, die als scheidsrechter optreedt, zich sceptisch over deze wijze van disputeeren, waarbij dikwijls de waarheid gevaar loopt onder een meesleepende woordenvloed en een verwonderlijke spitsvondigheid een ander aanzien te verkrijgen. Maar daardoor wekt hij de verontwaardiging van Caecilius op, die in de sceptische critiek van Minucius een opzettelijke verzwakking van zijn pleidooi ziet: *nam periniurium est vires te actionis meae intergressu gravissimae disputationis infringere* (15, 1). Dit is één van de trekjes, die volkomen passen bij het karakter van Caecilius, die in zijn jeugdige overmoed zeker van zijn overwinning meent te zijn. Bovendien is het disputeeren in den vorm van het doorlopend betoog zeer goed mogelijk in het gezelschap van advocaten, die de rhetorenschool hebben doorlopen, ik zou haast zeggen voor de hand liggend. Ik heb er derhalve geen bezwaar tegen aan te nemen, dat Minucius ook in dit opzicht historisch weergeeft ¹⁾. Daar evenwel Minucius eerst na den dood van Octavius dit werkje geschreven heeft, is het van zelfsprekend, dat wij hier met een vrije weergave van de beide redevoeringen te doen hebben. De gang van de redevoeringen en de volgorde der verschillende onderdeelen en argumenten beantwoordt wellicht aan de werkelijkheid, de nadere uitwerking is geschied met behulp van apologetische literatuur, speciaal Tertullianus, en reminiscenties aan de klassieke literatuur. Het historisch gegeven is dus allereerst origineel, maar ook in de nadere uitwerking is Minucius origineel. Minucius is reeds langen tijd Christen en als zoodanig staat hij tegenover zijn stof, zoowel de oorspronkelijke als de ontleende. Niet als een willig volgeling van een Tertullianus of een Iustinus, maar als een Christen van het begin der IIIde eeuw te Rome met eigen overtuiging, geen theoloog als Tertullianus, geen filosoof als Iustinus, maar een ontwikkelde leek. Wij moeten ons in de eerste plaats gedachten uit het hoofd zetten als deze: Minucius kent de apologetische geschriften van dezen en genen en zal dus wel hun overtuiging gedeeld hebben in datgene, waarover hij spreekt of zwijgt; of: al spreekt nu Minucius niet over dit of dat, toch heeft hij dat, zooals *wij*, geloofd en beleden. Dat kan heel stichtelijk zijn, maar is wetenschappelijk van geen waarde. Een Christen weerlegt hier de

¹⁾ Vgl. G. Charlier, *Le dialogue dans l'Octavius de M. Felix* in: *Musée Belge* X, 1906, pag. 75—82; Buizer, *op. cit.*, pag. 140; Baylis, *op. cit.*, pag. 4.

bezwaren, die door een heiden tegen het Christendom zijn ingebracht, en daardoor is reeds een bepaalde beperking geboden aan den omvang der Christelijke uiteenzetting. Van deze uiteenzetting moeten wij uitgaan, het geloof van Minucius hieruit waardeeren en Minucius als apologet de plaats toewijzen, die hem toekomt.

De eigenaardige vorm van het Christendom, die, zooals wij gezien hebben, door de rede van Caecilius bepaald wordt, heeft tot vele verklaringen aanleiding gegeven. Van de Christelijke dogmata behandelt Minucius de dogmata van God en Voorzienigheid, wereldeinde, opstanding, en de vergelding in het hiernamaals. De Christologie ontbreekt, de naam van Christus komt zelfs niet in het geschrift voor. Het geloof schijnt voor het grootste gedeelte in moralisme te bestaan. Hoe dit zwijgen over de triniteit, logos, Heilige Geest, over de Heilige Schrift als bron van het Christelijk geloof, over den cultus enz. te verklaren?

C. Roeren ¹⁾ meende dit zwijgen te kunnen verklaren door de hypothese, dat Minucius gebonden was door de z.g. *disciplina arcani*. Zijn hypothese steunde voornamelijk op cap. 19, 15 (zie boven pag. 13 e.v.). Zeer zeker kunnen wij hierdoor het zwijgen over de cultushandelingen verklaren, mits wij dan maar niet Minucius dateeren tijdens Antoninus Pius, want Iustinus spreekt onbevangen over de sacramenten ²⁾. Evenwel heeft Roeren te veel door de *disciplina arcani* willen verklaren, de Christelijke dogmata vielen niet daaronder, zooals blijkt uit de apologetische letterkunde.

Th. Keim ³⁾ meent, dat de *Octavius* het product is van een pas bekeerde, waardoor dit boek in zijn geheel zich aan de oppervlakte houdt. Evenwel blijkt uit het geschrift zelf, dat Minucius geen neophiet is, maar reeds geruimen tijd het Christendom aanhangt. Dit geldt reeds van den tijd, waarin het gesprek plaats vond ⁴⁾, dus nog meer, toen Minucius na den dood van Octavius schreef.

¹⁾ *Minuciana, Programm Bedburg*, 1859, pag. 9.

²⁾ Harnack, *Mission* enz. I, pag. 229, noot 1: *Spätestens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ist dann die Arkandisziplin teils aus pädagogischen Gründen, teils nach heidnischen Muster über die Sakramente gezogen worden; sie machte sie noch wichtiger und eindrucksvoller.*

³⁾ *Rom und das Christentum*, 1881, pag. 472.

⁴⁾ Vgl. boven pag. 9.

R. Kühn ¹⁾ ziet eveneens in Minucius een pas bekeerde, die in het eerste enthousiasme voor de nieuwe leer, in zijn oog een moraal-philosophisch monotheïsme, een lans breekt. Minucius heeft zich nog niet kunnen losmaken van zijn Stoïsche denkbeelden. Zijn Christendom bouwt hij op het kennisprincipe der Stoa op en God vindt hij door de Stoïsche teleologie. Christendom berust dus niet op goddelijke openbaring, maar vloeit voort uit 's menschen geest als ieder ander menschelijk geestesproduct ²⁾. *Sie (de Christenen) haben ihn (God), der als insita sapientia, als blosser Keim im Menschengeiste lag, durch denkende Betrachtung des Himmels zur Reife gebracht und in einer vernunftgemässen Lehre, die sie ersannen, der Menschheit zum Geschenck gemacht* ³⁾. Aan Christus kent Minucius (cap. 29, 2) geen aardsch lichaam toe (docetisme), Christus is veeleer een bovenaardsch wezen. Iets positiefs over den persoon van Christus, zijn verhouding tot den Vader of van zijn goddelijke tot zijn menschelijke natuur kan Minucius niet meedeelen. *Die Person Christi wie auch die Geister vor ihrem Fall (c. 26, 7 f.) stehen zu Gott ausser jeglichem Zusammenhang. Sie haben in diesem wesentlich monotheistischen System weder Raum noch Bedeutung* ⁴⁾. Minucius is slechts een beginneling in de Christelijke kennis en hem meer toevertrouwen, dan wat hij zegt, is niet gewettigd.

Rehm ⁵⁾ neemt aan, dat Minucius uit een gedachtenkring spreekt, die toenmaals nog voor Christelijk gold en waarin de Christologische vragen op den achtergrond traden, maar de door Octavius zoo warm verdedigde philosophische op den voorgrond traden.

E. Renan ⁶⁾ ziet in Minucius een handig advocaat, die de moeilijke zijden van het Christendom ontwijkt om daardoor te gemakkelijker zich den bijval van zijn lezers te verwerven. Dit Christendom bepaalt zich tot een uiteenzetting van deïsme, niet dat van den *Pastor* maar van een man van de wereld, die vreugde

¹⁾ *Der Octavius des Min. Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum*, Inaug. Diss., Leipzig, 1882, pag. 63. Daar Kühn de inleiding gefingeerd acht, merkt Buizer, pag. 82, terecht op, dat men dus niet het bezwaar, dat tegen Keim wordt aangevoerd, kan herhalen tegen Kühn.

²⁾ pag. 30.

³⁾ pag. 57.

⁴⁾ pag. 40—41.

⁵⁾ *Phil. Rundschau*, III, 1883, N^o 38, pag. 1207.

⁶⁾ *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, 1881, pag. 402—403.

noch begaafdheid noch goeden smaak veroordeelt. In den *Octavius* hebben wij een gesprek van beschaafde mannen, die via het intellect tot deïsme komen.

E. Baehrens ¹⁾ heeft de volgende verklaring: Minucius is een rationalist, een voorlooper van Strauss en Renan, die aan zijn onontwikkelde, lichtgeloovige mede-christenen de vereering van Christus' godheid overlaat, maar zelf Christus als een *virum omni amore dignum* vereerd heeft. Minucius biedt hier een betere en meer zuivere, eigen interpretatie van het Christelijk geloof aan, waarvan de hoofdzaak de leer van één God en de zedeleer is, welke toch eigenlijk teruggaan op de Grieksche filosofie ²⁾).

P. Monceaux ³⁾ is met Renan van meening, dat Caecilius tot een filosofisch deïsme bekeerd is.

H. Dessau ⁴⁾ verklaart het ontbreken der Christologie en logos-leer door aan te nemen, dat Minucius en Octavius behoorden tot de secte der Theodotianen, die Christus voor een *ψυλὸς ἀνθρώπου* hielden.

J. P. Waltzing ⁵⁾ denkt, dat de oorzaak van Minucius' zwijgen het gevolg is van zijn bedoeling om de ontwikkelde heidenen alleen door filosofische argumenten, die zij begrijpen kunnen, tot het Christendom te brengen, waarop later de dogmata moeten volgen. Dit blijkt duidelijk uit de capita 39 en 40. Dus een inleiding op de Christelijke leer.

A. Elter ⁶⁾ gaat uit van zijn verklaring van cap. 14, 1 en ziet in Minucius een Christen, die bij gebrek aan een Christelijke filosofie, welke nog moet geboren worden, het Christendom verdedigt met Stoisch-Cynische filosofie.

J. van Wageningen ⁷⁾ sluit zich aan bij Kühn. Maar wat de

¹⁾ *M. Min. Felicis Octavius*, em. et praef. est Aem. Baehrens, Teubner 1886. Praefatio, pag. XII.

²⁾ De plaatsen, die hiermee in strijd zijn, cap. 34, 5 (de filosofen hebben de profeten nagevolgd in hun leer van het wereldeinde) en cap. 35, 1 (naast de aanwijzingen der daemonen zijn ook de orakels der profeten een kenbron geweest voor filosofen en dichters over de folteringen in het hiernamaals) zijn derhalve emblemata van Christelijke lezers.

³⁾ *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, 1901, I, pag. 500.

⁴⁾ *Min. Felix und Caec. Natalis*, in: *Hermes* XI, (1905), pag. 383. Vgl. beneden pag. 36.

⁵⁾ *Min. Felix*, in: *Le Musée Belge* X, 1906, pag. 274.

⁶⁾ *Prolegomena* enz., pag. 46.

⁷⁾ *Min. Felix een Modernist?* in: *Theologisch tijdschrift*, 46ste Jaargang, 1912, pag. 230.

Christologie betreft, is hij van meening, dat Minucius het bestaan van Christus als een legende beschouwt, een legende, die niet door de Christenen is uitgedacht, maar die geheel voor rekening van hun vijanden komt. Christenen zijn ook vóór en zonder Christus bestaanbaar.

G. J. J. Louwerens ¹⁾ omschrijft het doel van Minucius als een „verwijderde” voorbereiding tot het Christendom, bestaande uit het wegnemen der vooroordeelen tegen het Christendom, het brengen tot het geloof aan God en Voorzienigheid en het weerleggen van de beschuldigingen. Met opzet laat Minucius den persoon van Christus zooveel mogelijk buiten beschouwing, omdat dit boven het begrip van Caecilius uitgaat. Eerst moet hij van zijn noodlottige dwalingen worden genezen, leeren een rechtmatig gebruik te maken van zijn natuurlijke rede, voordat hij in de hoogere Mysteryën kan worden ingeleid ²⁾.

P. de Labriolle ³⁾ ziet ook in den *Octavius* een inleiding op de Christelijke leer, geschreven voor ontwikkelde heidenen. Met de tactiek van een advocaat heeft hij van de drie deelen, waaruit de oudste apologieën samengesteld zijn: rechtvaardiging der Christenen, critiek op het heidendom, dogmatische uiteenzetting van het Christendom, slechts de eerste twee ontwikkeld, en het derde verwaarloosd of uitgesteld. Aldus twee trappen van de drie, die tot het Christendom leiden (*per quos ad domicilium veritatis ascenditur*; Lactantius, *de ira Dei*, 2).

C. M. Buizer ⁴⁾ is van meening, dat Minucius bij het schrijven van de redevoering van Octavius als voorbeeld de Areopagusrede van Paulus voor oogen heeft gehad en dat daaraan zijn zwijgen over Christus, zonden en Heilige Schrift is toe te schrijven.

H. J. Baylis ⁵⁾ ziet in den *Octavius* een navolging van Cicero's *de Natura Deorum*. De schrijver wenscht op deze wijze zijn lezers te suggereeren, hoe als 't ware Cicero, de Academicus, zelf tot het Christendom bekeerd zou zijn, als hij nog geleefd had. Stel Caecilius in de plaats van Cicero en Octavius van Balbus, den Stoïcijn, en men ziet, hoe het Christendom niet alleen de plaats

¹⁾ *Min. Felix een Modernist? Antwoord aan Prof. J. van Wageningen*, 1913, pag. 60.

²⁾ pag. 36.

³⁾ *Hist. de la Litt. Lat. Chrét.* ², 1924, pag. 170—171.

⁴⁾ *Quid Min. Felix* enz. 1915, pag. 159.

⁵⁾ *Min. Felix and his place* enz. 1928, pag. 187—189.

van de Stoa inneemt, maar positief triumpheert, waar de Stoa slechts een grooter graad van waarschijnlijkheid kon verwerven. De lezers zullen dadelijk de imitatie herkennen en er behagen in scheppen; oude argumenten, hun wel bekend, zien zij gebruikt worden voor een nieuw doel. Maar nu moest Minucius, wilde hij bereiken, dat zijn werk van het begin tot het einde zou worden doorgelezen, niet aankomen met onbegrijpelijke Christologische dogmata e.d. Dat was goed voor een andermaal. Nu gold het hoofdzakelijk datgene te zeggen, waartegenover zijn lezers niet geheel vreemd stonden, om zodoende een fundament te leggen, en wel een philosophisch fundament, waarop het Christendom verder kon worden opgebouwd.

Wanneer wij deze verscheidenheid van meeningen overzien, valt het op, dat de laatste groep (Waltzing, Louwerens, de Labriolle, Buizer en Baylis) den beperkten omvang van Minucius' Christendom verklaren uit de opzettelijke bedoeling van den schrijver. Ik sluit mij bij hun meening aan en ik hoop aan te toonen, dat het Christendom van Minucius, voorzoover er rechtstreeks of zijdelings licht op valt, wezenlijk niet verschilt van het Christendom van zijn dagen. Inderdaad is dit geschrift een soort inleiding, waarop nader onderricht moet volgen, dit voelen niet alleen wij, maar ook Caecilius uit dit zelf: *Etiam nunc tamen aliqua consubsidunt non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni necessaria, de quibus crastino, quod iam sol occasui declivis est, ut de toto congruentes promptius requiremus* ¹⁾. Caecilius kan natuurlijk niet beseffen, hoeveel nog noodig is voor deze *perfecta institutio*. Hoofdzak is en blijft, dat Caecilius tot dezen stap gebracht is; Octavius' weerlegging is van dien aard geweest, dat Caecilius daardoor als 't ware voorbereid is tot het catechumenaat. Dit is de bedoeling van dit geschrift: het wil slechts in zooverre een verdediging van het Christendom zijn, als voldoende is, om de ontwikkelde heidenen over hun bezwaren en vooroordeelen heen te helpen, zoodat zij zoo mogelijk in principe zich gewonnen kunnen geven.

Daarbij willen wij het volgende nader onderzoeken:

A. Het scepticisme van Caecilius. De argumenten waarmede en de overwegingen waarom hij de *religio tradita* verdedigt. Welke

¹⁾ cap. 40, 2.

beteekenis deze voor hem heeft. Waarom hij niet aan een nationale maar uitheemsche godheid spontaan zijn eerbied betuigt. Caecilius als kind van zijn tijd. Wellicht staat hij meer open voor bekeering dan aanvankelijk lijkt.

B. Het redelijk karakter der Christelijke *sapientia* in de repliek van Octavius. In hoeverre dit apologetisch vereischt is met het oog op de behoeften en bezwaren van zijn tegenstander. Of Minucius hierin overeenstemt met of afwijkt van de denkbeelden der apologeten.

C. De Godsleer in den *Octavius* in haar onderdeelen vergelijken met de Grieksche apologeten (spec. Iustinus) en Tertullianus en met de ontwikkeling van het theologisch dogma te Rome in het begin van de IIIde eeuw. Welk licht deze vergelijking werpt op het strenge karakter van het monotheïsme in dit geschrift ¹⁾, op het ontbreken van de Christologie en logosleer, en den *locus de Christo*. Waarom Minucius meer van Cicero en Seneca apologetisch kon gebruiken dan Tertullianus. Of in den *Octavius* sprake is van theïsme of wel van pantheïsme of deïsme.

D. Inhoud van Minucius' verder geloof. De beteekenis van de daemonen in zijn voorstellingen over ontstaan, wezen en verlossing van de zonden. Vrije wil en verantwoordelijkheid des menschen. *Notitia dei* en eeuwig leven. Christelijk of Stoïsch moralisme.

¹⁾ Ebert, *op. cit.*, pag. 324: dass nur ein Gott ist, wird von Minucius fast mit der Entschiedenheit und der Begeisterung des Islam hervorgehoben. Boissier, *La fin du paganisme* ⁹, I, p. 281: sa religion ne paraît être qu'un monothéisme rigoureux, quelque chose comme l'islamisme.

HOOFDSTUK I.

DE ZOEKENDE HEIDEN.

Terwijl Minucius bij het aanbreken van den dag zich met zijn beide vrienden van uit Ostia naar zee begaf voor een wandeling langs het strand, bemerkte Caecilius een beeld van Serapis en wierp het op de gebruikelijke wijze een kushand toe ¹⁾. Octavius dit ziende, berispte dadelijk Minucius: *Non boni viri est, Marce frater, hominem domi forisque lateri tuo inhaerentem sic in hac imperitiae vulgaris caecitate deserere, ut tam luculento die in lapides eum patiari impingere, effigiatos sane et unctos et coronatos, cum scias huius erroris non minorem ad te quam ad ipsum infamiam redundare* ²⁾. Met deze woorden hadden zij juist de laatste huizen van Ostia achter zich gelaten en bereikten zij het vrije strand ³⁾. Voorloopig was hiermede de zaak afgedaan. Gedurende de wandeling langs het strand genoten Minucius en Octavius van al, wat de zee biedt, en vertelde Octavius over zijn zeereis. Na een vrij grooten afstand afgelegd te hebben, keerden zij om en volgden denzelfden weg terug. En toen zij op de plek gekomen waren, waar booten op het strand getrokken lagen, zagen zij eenige jongens spelen met platte steenen, die zij horizontaal over het water keilden ⁴⁾. Minucius en Octavius, beiden in een vacantiestemming en in alles behagen scheppend, stonden stil, geboeid door dit

¹⁾ Cap. 2, 4.

²⁾ Cap. 3, 1.

³⁾ Cap. 3, 2.

⁴⁾ Ten onrechte meent H. Boenig, *M. Minucius Felix, Programm Königsberg*, 1897, pag. 30—31, dat dit spel op het golvend water van de zee onmogelijk is. De jongens bevinden zich bij de haven van Claudius, waar booten aan het strand liggen opgetrokken (cap. 3, 5) en waar weldra de drie vrienden plaats nemen op de ver zich in zee uitstrekkende, steenen dammen (cap. 4, 5). Onder de beschutting van deze dammen is het spel zeer goed mogelijk. Vgl. den plattegrond van de havens te Ostia in Boissier, *Promenades archéologiques* ¹³, pag. 294.

schouwspel. Anders Caecilius; gedurende al dien tijd was hij stil meegeloopen en nu ook stond hij onbewogen toe te kijken naar de spelende jongens. Zwijgend, verdrietig en in zichzelf gekeerd als hij was, kon men op zijn gezicht lezen, dat iets hem hinderde. Eindelijk vroeg Minucius hem: *Quid hoc est rei? cur non agnosco, Caecili, alacritatem tuam illam et illam oculorum etiam in seriis hilaritatem requiro?* (4, 2). Op deze vraag verbrak Caecilius zijn stilzwijgen: *Iam dudum me Octavi nostri acriter angit et remordet oratio, qua in te invecus obiurgavit neglegentiae, ut me dissimulanter gravius argueret inscientiae* (4, 3). Aldus leidt de schrijver den heiden Caecilius bij zijn lezers in.

„*Hominem domi forisque lateri tuo inhaerentem*” teekent de verhouding, waarin Caecilius tot Minucius staat. Hij is nog geen zelfstandig advocaat, maar een jongere, die aan de leiding van den ouderen Minucius, een aanzienlijk advocaat (*non ignobilis inter causidicos*¹⁾) toevertrouwd was of zich zelf toevertrouwd had. Zoo was eenmaal Cicero de onafscheidelijke metgezel van Q. Mucius Scaevola: *ego autem a patre ita eram deductus ad Scaevolam sumpta virili toga, ut . . . a senis latere numquam discederem*²⁾. En evenzoo had zich de jonge Tacitus aangesloten bij Marcus Aper en Iulius Secundus: *Quos ego utrosque non modo in iudiciis studiose audiebam, sed domi quoque et in publico assectabar mira studiorum cupiditate et quodam ardore iuvenili, ut fabulas quoque eorum et disputationes et arcana semotae dictionis penitus exciperem . . .*³⁾. Het is dus waarschijnlijk, dat Caecilius een jongeman is tusschen de twintig en vijfentwintig jaar. Dit wordt bevestigd door aanwijzingen in den dialoog. Hij is vroolijk en temidden van ernstige omstandigheden blijmoedig (4, 2), slaat van de eene stemming door de verkeerd begrepen woorden van Octavius in eens in een andere over (4, 1 en 3). Vol zelfvertrouwen (4, 4) begint hij zijn rede door dadelijk zijn philosophisch principe voorop te stellen (5, 2), diep verachtend alwie meent buiten dat principe om te kunnen gaan (5, 3—5). Knap rhetorisch van wal stekend met zijn Academisch standpunt komt hij naderhand er mede in conflict⁴⁾.

¹⁾ Lactantius, *Div. Inst.* V, 1, 21.

²⁾ Cicero, *de Amic.* 1, 1.

³⁾ Tacitus, *Dialogus* 2.

⁴⁾ Zie beneden pag. 48.

Welsprekend in zijn verdediging der nationale *religio* ondermijnt hij even later daarvan alle innerlijke waarde ¹⁾). Wij bemerken, dat hij opgelucht is, als hij aan het einde van zijn woorden is gekomen (*nam indignationis eius tumorem effusae orationis impetus relaxaverat*, 14, 1). Overtuigd van de waarde van zijn pleidooi, daagt hij tenslotte zijn tegenstander, in jeugdige overmoed diens krachten onderschattend, uit: *Ecquid ad haec audet Octavius, homo Plautinae prosapiae, ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum?* (14, 1). Hij is blij het zoo flink gezegd te hebben. Maar dit is dan ook alles, wat hij tegen het Christendom in te brengen heeft, en wanneer zijn argumenten door zijn tegenstander ontwricht worden, blijkt hij ook weer een ontvankelijk mensch te zijn. Hij is een openhartige jonge man, die zich wil verslagen weten en zich kan gewonnen geven. Hij bekent volmondig, dat hij zich op een dwaalweg heeft bevonden: *Nam ut ille mei victor est, ita ego triumphator erroris* (40, 1). Vermoedelijk zullen evenwel niet alleen Octavius' argumenten Caecilius tot inkeer hebben gebracht, maar ook de autoriteit van zijn gerespecteerden leermeester Minucius zal daartoe bijgedragen hebben.

De volledige naam van Caecilius luidt volgens de tekstverbetering van E. Baehrens in cap. 1, 5: *Q. Caecilius Natalis* ²⁾). Het vermoeden op grond van twee plaatsen uit den dialoog, dat Caecilius uit Cirta, de hoofdstad van de Romeinsche provincie Numidia, afkomstig is, wordt gesteund door inscripties. Allen spreken, zegt Caecilius in cap. 9, 6, over de maaltijden der Christenen: *id etiam Cirtensis nostri testatur oratio*. Op hem doelt Octavius in cap. 31, 2: *Fronto tuus*. De bekende redenaar M. Cornelius Fronto kwam uit Cirta. In Cirta (tg. Constantine) nu zijn zes inscripties ³⁾ gevonden, betrekking hebbende op *M. Caecilius Q. F. Q(uirina tribu) Natalis*. M. Caecilius was dus een zoon van Q. Caecilius, naar *Quirina tribu* te oordeelen van oud-Romeinsche afkomst. Uit deze inscripties blijkt, dat M. Caecilius een rijk man was, die tijdens zijn magistratuur (hij was onder de regeering van Caracalla *triumvir quinquennalis* te Cirta) de belangen van zijn stad op royale wijze behartigde. Op eigen kosten

¹⁾ Zie beneden pag. 50.

²⁾ Baehrens wordt gevolgd door Waltzing.

³⁾ C.I.L. VIII 6996, 7094—7098 (Waltzing, *M. Fel. Oct.*, Louvain 1903, pag. 52 en 53).

richtte hij een tempeltje op, een triomfboog voor keizer Caracalla, en standbeelden, die de deugden van den keizer personifieerden, en gaf hij spelen aan de burgerij, die zeven dagen duurden.

De overeenkomst tusschen de twee Caecilii is op verschillende wijze uitgelegd. H. Dessau heeft de volgende geschiedenis geconstrueerd ¹⁾. Hij identificeert Caecilius uit den *Octavius* met den magistraat van Cirta. Geruïneerd door de groote uitgaven tijdens zijn magistratuur, kwam Caecilius omstreeks 213 naar Rome. Hier ontmoette hij Minucius, een volgeling van de secte van Theodotus, de z.g. Adoptianen, die de godheid van Christus ontkenden, en werd door dezen tot het Christendom bekeerd met behulp van Octavius. Theodotus nu trachtte ten tijde van bisschop Zephyrinus (198—217) een eigen kerk te stichten en wist een zekeren Natalius of Natalis te bewegen bisschop dezer kerk te worden ²⁾. Nu identificeert Dessau dezen heterodoxen bisschop met den bekeerden ex-magistraat van Cirta. Natalius kreeg echter spoedig berouw van zijn daad en keerde in den schoot der Katholieke Kerk terug. Op grond hiervan had het gesprek in den *Octavius* plaats kort na 212 en zou de dialoog geschreven zijn vóór den dood van Zephyrinus, toen Caecilius nog tot de secte van Theodotus behoorde. De reconstructie van Dessau vergt evenwel wel heel veel van Caecilius: in vijf jaar tijds wordt hij bekeerd, treedt hij op als bisschop en keert hij na eenigen tijd van wroeging terug naar de Katholieke Kerk. Bovendien vraagt Dessau ook te veel van ons voorstellingsvermogen: afgezien van de beide identificaties wordt een aanzienlijk magistraat niet alleen Christen, maar zelfs bisschop, daartoe, zooals de bijzonderheden in Eusebius luiden, overgehaald door de toezegging van een bezoldiging van 150 denarii per maand. De tweede identificatie heeft dan ook geen aanhangers gevonden, de eerste enkele ³⁾. De leeftijd der beide Caecilii is echter tegen deze eerste identificatie: in den dialoog is Caecilius een jonge man, die zich voorbereidt voor de practijk van advocaat, terwijl M. Caecilius Natalis onmogelijk zóó jong het hoogste ambt van *triumvir quinquennalis* in zijn stad

¹⁾ *Hermes* XV (1880), pag. 471—473; XL (1905), pag. 373—386.

²⁾ Eusebius, *H. E.* V, 28, 8—12 (Schwegler, pag. 197- 198). *Natálios*; noemt Eusebius dezen bisschop.

³⁾ Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, pag. 475—476. — G. Boissier, *Fin du pag.* I, pag. 263 noot.

heeft kunnen bekleeden ¹⁾. Het standpunt van Massebieau lijkt mij derhalve in dezen juist: *Quoique l'identité de ce Cécilius Natalis avec son concitoyen et son homonyme ne s'impose pas, cette singulière coïncidence ne nous en ramène pas moins encore au règne du fils de Septime Sévère* ²⁾.

Ook de wijze, waarop Baylis de overeenkomst der beide namen verklaart, is phantastisch ³⁾. Q. Caecilius Natalis uit den *Octavius* is de vader van den magistraat, beider voornamen stemmen overeen. Omstreeks 160 studeerde deze als jonge man te Rome en werd hier tot het Christendom bekeerd. Maar hetzij door een huwelijk met een heidensche vrouw hetzij door invloed van andere heidensche familie werd zijn zoon Marcus opgevoed *as a sturdy upholder of the ancestral religion*. Deze Marcus verwierf zich een hooge positie te Cirta. Het is duidelijk, dat deze onwaarschijnlijke geschiedenis uitgaat van de dateering van den *Octavius* vóór het jaar 160 (vóór de samenregeering van M. Aurelius en L. Verus). Baylis zelf beschouwt deze constructie slechts als een veronderstelling, die op zichzelf niets kan bijdragen tot de dateering van den *Octavius*.

De minst onwaarschijnlijke veronderstelling lijkt mij de volgende: M. Caecilius Natalis Q. F. is tijdens de regeering van Caracalla *triumvir quinquennalis* te Cirta. Deze heeft een zoon Q. Caecilius Natalis, die te Rome onder leiding van Minucius zich bekwaamt voor zijn ambt. Als deze ongeveer twintig à vijfentwintig jaar oud is, wanneer het gesprek op het einde van Caracalla's regeering plaats vindt, geeft dit een juiste verhouding tot den leeftijd van den vader tegen het einde van diens magistratuur. Wij hebben dan geen hypothese van terugkeer tot het heidendom noodig en krijgen aldus een natuurlijke geschiedenis.

Hoe de verhouding ook zij, duidelijk is het, dat Minucius niet de bekeering van Caecilius gefingeerd kan hebben, omdat hij tot een bekend geslacht in Afrika behoorde, zoodat Buizer terecht concludeert ⁴⁾: *Quodsi Minucius conversionem Caecilii finxisset, simulac opus eius in Africa innotuerat, mendacii convictus esset ab*

¹⁾ Baylis, *Min. Fel.*, pag. 269: *If we say that he was about forty years old, when two years later he was raised to the highest magistracy of Quinquennalis in 212, we cannot be far out.*

²⁾ *Revue de l'hist. des relig.*, XV (1887), pag. 342.

³⁾ *Min. Fel.*, pag. 271—272.

⁴⁾ *Quid Min. Fel. in conscribendo etc.*, pag. 139.

omnibus, qui gentiles Caeciliae gentis ea aetate opibus et auctoritate pollentis noverant. Fieri autem non potest, ut scriptor gravis, qualis Minucius, tantum periculum adisset.

Caecilius en Minucius staan in een uitstekende verstandhouding tot elkander ¹⁾. Reeds den eersten den besten vacantiedag neemt Minucius hem mee en maakt hem deelgenoot van de vreugden, die het samenzijn met zijn vriend Octavius hemzelf verschaft. Ongetwijfeld zal Caecilius, die toch wist, dat Minucius reeds langen tijd het Christendom aanhing ²⁾, het op prijs gesteld hebben, dat deze hem vrijliet in zijn overtuiging. Wanneer dan ook Caecilius het Serapisbeeld zijn eerbied betuigt, is het niet Minucius, die hem daarover berispt, maar Octavius, de vreemde. Merkwaardig is het trekje, dat de schrijver ons teekent: *Non boni viri est, Marce frater, hominem . . . sic in hac imperitiae vulgaris caecitate deserere . . . , cum scias huius erroris non minorem ad te quam ad ipsum in familiam redundare* (3, 1). Door deze enkele woorden van Octavius zien wij ineens de realiteit der verhouding tusschen Christenen en heidenen, zoodra zij de puntjes op de i zetten: aan den kant der Christenen gebrek aan tact en aan de zijde der heidenen een vanzelsprekend misverstand. Caecilius wint dadelijk reeds onze sympathie: is het wonder, dat hij op deze, zooals Kühn terecht opmerkt „grove”, uitval van Octavius een hartig woordje wenscht terug te zeggen? Daar heeft die Octavius, een man behoorende tot de secte der Christenen — niettegenstaande het groote aantal toch nog altijd een minderheid in de Romeinsche samenleving — nota bene tegenover een heiden, die een goede opvoeding en opleiding heeft genoten, het over diens *imperitiae vulgaris caecitas*! Elk der drie woorden schijnt uitgezocht om Caecilius gevoelig te treffen. Natuurlijk bedoelt Octavius het in Christelijken zin, maar dat ontgaat toch zeker Caecilius ten eenen male! Wat kon een heiden er anders in zien dan een verwaten pedanterie? En voelt Octavius er iets van, dat hij door zijn ontactvolle uitlating zijn jongeren metgezel gevoelig treft? Hij wandelt rustig verder, vertelt over alles en nog wat, geniet van de prachtige zee en ziet behagelijk toe naar het spel

¹⁾ Vgl. het vertrouwelijke *Marce frater*, waarmede hij Minucius in cap. 5, 1 toespreekt.

²⁾ *utpote cum diligenter in utroque vivendi genere versatus repudiariis alterum, alterum conprobatis* (5, 1).

der jongens. Terwijl Caecilius' genoeg hartgrondig bedorven is en als een donkere onweerslucht de wolken in zijn gemoed zich samenpakken. Octavius gaat zijn gang, maar Minucius ziet het en begrijpt het.

Door dit kleine trekje zien wij, hoezeer ontwikkelde menschen als een Caecilius zich ergerden aan een in deze omstandigheden misplaatste pedanterie der Christenen. Men denke zich hier eens een oogenblik in, dat dergelijke menschen één der apologetische geschriften van Tertullianus in handen kregen. Hoe moet hun de trotsche, ironische en dikwijls ruwe toon, het sterke, afstootende superioriteitsgevoel, en het absoluut willen breken met de cultuur tegengestaan hebben. Hoe zou een Caecilius gereageerd hebben op het hoonende: *Fratres autem vestri sumus, iure naturae matris unius, etsi vos parum homines, quia mali fratres* ¹⁾, op de vernietigende vergelijking tusschen den wijsgeer en den Christen: *Adeo quid simile philosophus et Christianus? . . . veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos* ²⁾? Zullen op Scapula, den stadhouder, Tertullianus' woorden: *dolemus de ignorantia vestra, et miseremur erroris humani* ³⁾ een anderen indruk gemaakt hebben dan Octavius' *imperitiae vulgaris caecitas en erroris infamia* op Caecilius ⁴⁾?

De uitwerking van Octavius' woorden zien wij al dadelijk in cap. 4, 3: . . . *ut me dissimulanter gravius argueret in scientia e*. Natuurlijk verstaat Caecilius het in den zin van verstandelijke onwetendheid. In dien zin doet hij ook een beroep op zijn tegenstanders: *Proinde si quid sapientia e vobis aut verecundia e est, desinite caeli plagas et mundi fata et secreta rimari* (12, 7). Evenals voor Socrates is voor hem de bekentenis van onwetendheid de hoogste wijsheid ⁵⁾. Caecilius zal den Christen Octavius, die zoo gemakkelijk schermt met de *sapientia* en een niet-Christen beschuldigt van *inscientia*, eens spoedig het besef bijbrengen, dat het gemakkelijker is *in contubernalibus disputare quam conserere sapientiam* (4, 4). Het is duidelijk, dat Caecilius

¹⁾ *Apolog.* 39 (Oehl. I, 261).

²⁾ *Apolog.* 46 (Oehl. I, 285).

³⁾ *ad Scap.* 1 (Oehl. I, 540).

⁴⁾ Vgl. G. J. de Vries, *Bijdrage tot de Psychologie van Tertullianus*, Diss. Vrije-Universiteit, 1929, spec. pag. 6—16 en 61—62.

⁵⁾ Cap. 13, 2: *ita confessae imperitiae summa prudentia est.*

de Christelijke beteekenis van Octavius' terechtwijzing volkomen misverstaan heeft en dat hij den philosophischen kant uit wil. Wijsheid en waarheid zijn een probleem, constateert hij reeds dadelijk in het begin van zijn rede (5, 2): *omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa magisque omnia verisimilia quam vera*. Op dit zijn filosofisch standpunt komt Caecilius in het einde van zijn rede nogmaals nadrukkelijk terug, Socrates' woord: *quod supra nos, nihil ad nos* (13, 1) is ook zijn uitgangspunt, evenals voor de Academici: *Hoc fonte defluxit Arcesilae et multo post Carneadis et Academicorum plurimorum in summis quaestionibus tuta dubitatio, quo genere philosophari et caute indocti possunt et docti gloriose* (13, 3). Caecilius is dus een volgeling van de Midden-Academie, die in tegenstelling met het scepticisme van Pyrrho, de waarschijnlijkheid tot het hoogste criterium van het practische leven maakte, vgl. Windelband: . . . so führte schon Arkesilaos aus, dasz die Vorstellungen, auch wenn man ihnen die vollste Zustimmung versage, den Willen zu bewegen imstande seien, und dasz man im praktischen Leben sich mit einem gewissen *Vertrauen* (πίσις) begnügen müsse, wonach einzelne Vorstellungen vor andern als wahrscheinlich (εὑλογον), zweckmässig und vernünftig gelten dürfen¹⁾. Terecht brengt men Caecilius in verband met den pontifex Cotta, die in Cicero's *de Natura Deorum* het standpunt van Carneades inneemt tegenover den Epicureër Velleius en den Stoïcijn Balbus. Toch wil ik reeds hier er op wijzen, dat Caecilius niet het zuiver probabilistische standpunt inneemt van Cotta. Evenals Cicero, die onder invloed van de Nieuwe-Academie²⁾ zijn probabilistisch standpunt wist te verbinden met eclecticisme, blijft ook Caecilius niet op het standpunt van Carneades staan, evenwel met dit verschil, dat hij lang niet zoover gaat als Cicero. Ik zal dit op verschillende plaatsen nader aantoonen. Ook al is het zeer waarschijnlijk, dat Minucius bij het schrijven van dit gedeelte van den dialoog Cotta voor den geest heeft gehad, toch maken juist deze verschillen met Cotta het duidelijk, dat Minucius een historisch gesprek weergeeft en niet een gesprek gefingeerd heeft o.a. met behulp van Cicero's *de Natura Deorum*.

Maar wij keeren eerst naar Caecilius terug. Daar dus volgens

¹⁾ *Lehrbuch der Gesch. der Philosophie*³, 1921, pag. 173.

²⁾ Philo van Larisa en Antiochus van Ascalon, die Cicero beiden heeft gehoord.

hem alles eer waarschijnlijk dan waar mag heeten, uit hij zijn verwondering er over, dat sommige menschen voor een grondig onderzoek naar de waarheid terugdeinzen en zich liever zoo maar bij een of ander geloof aansluiten dan met gestadigen ijver in hun onderzoek volharden (5, 3). Maar hij vindt het toch wel heel ergerlijk, dat menschen zonder eenige wetenschappelijke of letterkundige ontwikkeling durven *certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere*¹⁾. De Christenen zijn Caecilius een ergernis, die den mond vol hebben over *prudentia*, *sapientia* en *veritas* zonder zelf eenige ontwikkeling te hebben. Lieden, die ronduit beweren omtrent de moeilijkste problemen „zóó is het”, die het wagen iets zekers vast te stellen (*decernere*) omtrent de goddelijke dingen en die tegenover de *investiganda veritas* (5, 3) het *μη ἐξέταζε*²⁾ in het veld voeren. Dat menschen het onderzoek naar de waarheid moe kunnen worden, het is begrijpelijk; dat zij zich bij een of ander geloof aansluiten, het is wonderlijk; maar dat menschen zich *zonder eenig onderzoek* bij een geloof aansluiten en dan nog zich verstouten te beweren de wijsheid omtrent de goddelijke dingen in pacht te hebben; dat is ergerlijk, het vervult hem met verontwaardiging, ja hij vindt het eigenlijk godslasterlijk³⁾. Alle dogmatisme is Caecilius; die op het standpunt der waarschijnlijkheid staat, een gruwel. Hij sluit het geloof aan de goden niet uit, allesbehalve! Maar juist het dogmatisch weten omtrent de goddelijke dingen stuit hem tegen de borst. Op dezelfde wijze had reeds sinds langen tijd de Academie onder leiding van Carneades het dogmatisme van de Stoa, in mindere mate dat van Epicurus, becristiseerd. Het doel was echter allerm minst om het geloof op te heffen, maar veeleer het zijn juiste plaats terug te geven, zooals Cotta duidelijk zegt: *Haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem, sed ut intelligeretis, quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet*⁴⁾. Cotta is zich heel goed bewust, dat geloof en weten in de goddelijke dingen gescheiden moeten blijven en verzet zich derhalve tegen

¹⁾ Cap. 5, 4. Met het oog op den Christelijken tegenstander lijkt mij de aanvulling van Wirth: *maiestate <dei>* niet verwerpelijk.

²⁾ Origenes, *c. Cels.* I, 9 (Migne, *Patrol. Gr.* Tom. XI, p. 672).

³⁾ Cap. 5, 5: *Nec immerito, cum tantum absit ab exploratione divina humana mediocritas, ut neque quae supra nos caelo suspensa sublata sunt, neque quae infra terram profunda demersa sunt, aut scire sit datum aut rursus pari religiosum.*

⁴⁾ Cic., *de Nat. Deor.* III, 39, 93.

de pogingen der Stoa, die het geloof door verstandelijke argumenten in weten tracht om te zetten. Zoo roept hij uit tegen Balbus: *Affers haec omnia argumenta, cur di sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis* ¹⁾. Het is noodzakelijk dit standpunt in de gedachten te houden; de kloof tusschen Caecilius' sceptisch standpunt en zijn verdediging van de nationale religie zal zóó minder groot zijn, dan velen wel meenen. Evenzeer als men dit standpunt niet uit het oog moet verliezen, wil men begrijpen hoe het mogelijk is, dat een antidogmatisch scepticus zich kan aansluiten bij den Serapiscultus ²⁾.

Hoe moeten dan de domme Christenen zich gedragen? Natuurlijk volgens Caecilius' standpunt, de *tuta dubitatio, quo genere philosophari et caute indocti possunt et docti gloriose*. Volgens zijn meening moet men twijfelachtige zaken laten voor wat ze zijn en, daar zoovele voortreffelijke mannen aarzelen, niet roekeloos een beslissing vellen in dezen of genen zin, *ne aut anilis inducatur superstitio aut omnis religio destruat* (13, 5). Caecilius bedoelt met *anilis superstitio* natuurlijk in de eerste plaats het Christendom. Al wat de Christenen vaststellen omtrent hun god, voorzienigheid, schepping, opstanding, belooning en bestraffing, zonder ruimte te laten voor onderzoek, is *superstitio*. Het zijn *figmenta male sanae opinionis et inepta solacia* (11, 9), waarvoor men zich bij elk onderzoek der bovenaardsche dingen moet hoeden: *hunc errorem* — het onderzoek van dingen, die *supra nos* zijn, is op zichzelf reeds een dwaling — *saltem non vanis et formidulosis opinionibus implicemus* (5, 6). Het veroorzaakt uit den aard der zaak ongegronde vrees en bijgeloovige angst, het maakt hen tot een *latebrosa et lucifuga natio* (8, 4), het keert elk gezond levensbegrip onderste boven: *dum incerta metuunt et futura, et dum mori post mortem timent, interim mori non timent* (8, 5), om van het genieten in het leven maar te zwijgen: *Vos vero suspensi interim atque solliciti honestis voluptatibus abstinetis* (12, 5). Aldus formuleert Caecilius Academisch correct het begrip *superstitio* tegenover de Christenen. Het merkwaardige is, dat straks Caecilius zelf zich zonder gewetensbezwaar op het gebied der *superstitio* begeeft.

¹⁾ *de Nat. Deor.* III, 4, 10.

²⁾ Zie beneden pag. 53.

Vervolgens begint Caecilius op Academische wijze het dogmatisme van zijn tegenstander te bestoken. Hierbij volgt hij de reeds door Carneades gebruikte methode om de bestrijdingsargumenten daaraan te ontleenen, waaraan het maar mogelijk is. Zonder bezwaar bestreed Carneades b.v. de stellingen van de eene school met argumenten, ontleend aan de haar vijandige andere school. Dat wil dus in 't geheel niet zeggen, dat Carneades het met die ontleende argumenten eens was; de bestrijding kreeg daardoor dikwijls een minder ernstig karakter en ontaardde wel eens in sophistische pronkstukjes ¹⁾. Caecilius begint derhalve met zich hypothetisch op het standpunt van Epicurus te stellen, dat door Velleius in Cicero's *de Natura Deorum* werd ingenomen. „Gesteld, dat in den beginne de atomen zich verdicht hebben, doordat zij vanzelf samenkwamen ²⁾, waar is er dan plaats voor dezen scheppenden god? Gesteld, dat door toevallige botsingen de deelen van het heelal hun vastheid, plaats en gedaante hebben gekregen, waar is er dan plaats voor dezen goddelijken bouwmeester ³⁾? Toegegeven, dat het vuur de sterren heeft aangestoken, dat de eigene stof (nl. de atomen) den hemel zwevend heeft gemaakt en de aarde heeft vastgelegd door haar gewicht en dat de zee is ontstaan uit de samenstrooming van het water, hoe verklaart gij dan dezen godsdienst, deze vrees, die niets anders dan *superstitio* is?” (5, 7). Met het oog op wat hierop volgt, merkt Baylis op: *Caecilius at this stage relinquishes hypothesis and becomes dogmatic*⁴⁾. Dogmatisch natuurlijk in den zin van 't Epicurisme. Dit komt, doordat Baylis te veel zich wil houden aan Cicero's *de Natura Deorum*: *But Caecilius, after his first professions, deserts Cotta for a time in favour of Epicureanism, which is advocated by Velleius, although he does not show so much resemblance to this character* ⁵⁾. Baylis' zienswijze is geheel verkeerd. 1° Dringt hij aan een aca-

¹⁾ Vgl. Alb. Goedeckemeyer, *die Geschichte des Griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905; spec. het hoofdstuk: *der absolute-probabilistische Skeptizismus* onder Carneades.

²⁾ *natura in se coeunte*. Ik volg de verklaring van van Wageningen, *M. Minucii Felici Octavius*, 1923, deel II, pag. 22, welke gesteund wordt door Cic., *de Nat. Deor.* I, 24, 66 en 67.

³⁾ Blijkens cap. 11, 1 volgt Caecilius zelf de Peripatetici, volgens wie de wereld zonder begin en einde is. Ook Carneades nam waarschijnlijk dit standpunt in, vgl. Goedeckemeyer, *op. cit.*, pag. 74.

⁴⁾ *op. cit.*, pag. 32.

⁵⁾ pag. 31.

demicus de atomenleer op. Cotta loochent nadrukkelijk de atomen en de ledige ruimte (I, 23, 65). Gesteld, dat men dit aanneemt, zegt Cotta, en dus ook de goden uit atomen ontstaan zijn, dan kan men hun eeuwigheid daarmee niet vereenigen (I, 24, 68). Ook voor den Academicus Cicero heeft het Epicureïsche systeem geen positieve beteekenis gehad ¹⁾. 2° Heeft Baylis geen juist inzicht in de Academische antidogmatische bestrijdingsmethode. 3° Degradeert hij Caecilius tot een kunstmatige figuur, die èn van Cotta èn van Velleius iets heeft. Dit bereikt het hoogtepunt op pag. 34, als hij naar aanleiding van de verbinding van scepticisme met religie opmerkt: *He is like Cotta converted, Cotta turned Stoic*. Inderdaad als wij ons niet willen losmaken van Cicero's *de Natura Deorum*, zijn wij genoodzaakt in Caecilius een alliage van deze drie personen te zien.

Neen, inplaats van dogmatisch te worden, blijft Caecilius op zijn hypothetisch standpunt den aanval voortzetten. Zelf blijft hij met zijn *tuta dubitatio* buiten schot. Hij gaat derhalve voort: „(bij deze veronderstelling) is elk mensch en dier, dat geboren wordt, ademt en opgroeit als een willekeurige verdichting van atomen, waarin elk mensch en dier weer wordt verdeeld, opgelost en verstrooid: aldus keert alles tot zijn oorsprong terug en valt terug in zichzelf, zonder de hulp van een kunstenaar, rechter of schepper (5, 8). Aldus schitteren, doordat de atomen van het vuur zich opeenhoopen, telkens weer nieuwe zonnen, aldus ontstaan uit de dampen, die de aarde uitwasemt, steeds weer nieuwe nevels, en wanneer deze zich opeenpakken en verdichten, rijzen de wolken weer omhoog, wanneer zij neerslaan, stroomt de regen naar beneden, blaast de wind, klettert de hagel of wel, wanneer de wolken tegen elkaar aanstooten, rolt de donder, flikkert het weerlicht en schittert de bliksem” (5, 9). Indien deze mechanische natuurverklaring eens waar mocht zijn, waar blijft gij Christenen dan met uw dogmatisch weten? wil Caecilius zeggen; maar hij hangt niet *zelf* deze natuurverklaring aan, want dan zou er voor zijn goden geen andere plaats overblijven dan voor de goden van Epicurus, die, zooals wij gezien hebben, den toets der Academische critiek niet konden doorstaan ²⁾. Via de mechanische natuur-

¹⁾ Cic., *fin.* I, 7, 25; Goedeckemeyer, pag. 149.

²⁾ Vgl. Goedeckemeyer, *op. cit.*, pag. 88 over Carneades' bestrijding van het Stoïsch dogma *von der Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott durch den Hin-*

verklaring als een mogelijke veronderstelling is Caecilius intuschen gekomen tot de bekende Academische critiek op de *providentia*: uit de natuurverschijnselen blijkt, dat er geen *providentia* is voor de wereld en uit de menschelijke lotgevallen blijkt, dat er geen bijzondere *providentia* is voor den mensch (5, 9—13).

Kenmerkend is ten slotte het resultaat, waartoe het weten omtrent de goddelijke dingen den scepticus brengt. Ook hier geen dogmatisch poneeren, maar een dubitatief dilemma: *Adeo aut incerta nobis veritas occultatur et premitur, aut, quod magis credendum est, variis et lubricis casibus soluta legibus fortuna dominatur* ¹⁾. Tot hoeveel positiever resultaat kwam Cicero, die toch uitging van hetzelfde probabilistische standpunt: *haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare, quin is praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris?* ²⁾. Ook hier geen beslissing omtrent de wording of ongewordenheid der wereld, maar wel inplaats van de fortuin of de ondoorgronde-lijke natuur één hoogste goddelijke leiding van de wereld, één god als *moderator* ³⁾. Naast dezen liet Cicero de andere goden bestaan, als ondergeschikten van den éénen hoogsten god ⁴⁾. Ook springt hier het groote verschil in het oog tusschen Caecilius en Celsus, den tegenstander van Origenes, die ook één hoogsten god aanneemt met de andere goden als zijn beambten ⁵⁾ en een voorzienigheid erkent ⁶⁾. Het begrip van één god vindt Caecilius veel-er verachtelijk, in cap. 10, 3 noemt hij den god der Christenen *deus unicus, solitarius, destitutus* en de geestelijke godsopvatting der Christenen is hem geheel vreemd: *Deum illum suum, quem nec*

weis auf die Möglichkeit einer rein zufälligen oder natürlichen Erklärung dieser Momente, wie sie wiederum teils Epicur, teils Strato behaupteten.

¹⁾ Cap. 5, 13. Uit cap. 6, 1 blijkt, dat Caecilius met *incerta veritas* de *incerta natura* bedoelt.

²⁾ Cic., *Tusc. disp.* I, 28, 70.

³⁾ Vgl. ook *Tusc. disp.*, V, 25, 70.

⁴⁾ *Tusc. disp.* I, 13, 30; I, 26, 65; *de Nat. Deor.* II, 28, 71: *Sed tamen . . . deus pertinens per naturam cuiusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus, alii per alia, poterunt intelligi qui qualesque sint . . .*

⁵⁾ Origen., *c. Cels.* VIII, 35 (Migne XI, p. 1569): *ὅρα δὲ πῶς ἀνθρωπικὸς σαρκίτης τοῦ ἐπὶ πᾶσι Θεοῦ . . .*

⁶⁾ Origen., *c. Cels.* VII, 68 (Migne XI, p. 1516): *οὐ πάντα μέντοι κατὰ γνῶμην διοικεῖται τοῦ Θεοῦ; καὶ πᾶσα ἐξ ἐκείνου πρόνοια;*

ostendere possunt nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere, discurrentem scilicet et ubique praesentem (10, 5).

Het sympathieke in Caecilius is, dat hij door deze uiteenzetting over de ontoereikendheid der menschelijke kennis den weg geheel vrij maakt naar het geloof. Eerlijk toont hij aan, waartoe de rede hem voert. Maar in dit alternatief kan zijn godsdienstige behoefte niet berusten. Hiermee zet hij nu zijn verdediging der *religio tradita* in: *Cum igitur aut fortuna certa aut incerta natura sit, quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere, deos, quos a parentibus ante imbutus es timere quam nosse familiarius, adorare, nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere, qui adhuc rudi saeculo in ipsius mundi natalibus meruerunt deos vel faciles habere vel reges!* (6, 1). Duidelijk bakent dus Caecilius de gebieden van geloof en weten af. Als Academicus stemt hij hierin overeen met Cotta. En toch is er verschil met Cotta, voor wien het geloof zonder argumenten onwrikbaar vast stond: *Mihi unum saterat, ita nobis maiores nostros tradidisse. Sed tu* (Balbus is bedoeld) *auctoritates contemnitis, ratione pugnas*¹⁾. Het beroep op de overlevering der voorouders, niets meer en niets minder, is hem voldoende. De godsdienst berust op een anderen grondslag dan het weten. Ja de *ratio* ondermijnt zelfs den godsdienst, zij maakt hem een zekere zaak maar tot een twijfelachtige zaak, zooals wij boven gezien hebben (pag. 42). Dit ongeschokte geloof kan echter Caecilius niet meer het zijne noemen. Het is hem geen vanzelfsprekende zaak meer, maar het moet reeds met argumenten gesteund worden. In dezen volgt Caecilius het ruimere, eclectische Academische standpunt van Cicero. In zijn beroep op de voorouders geeft hij reeds dadelijk een grond aan, waarom zij te gelooven zijn — „die in een nog onbeschaafd tijdperk bij den aanvang der wereld zelve waardig waren de goden tot gewillige helpers of tot koningen te hebben” —. Zoo ook Cicero: *iam ritus familiae patrumque servare id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri*²⁾. Is in dit geval de afwijking van Cotta nog gering, anders staat het met het volgende: *Itaque cum omnium gentium de dis*

¹⁾ Cic., *de Nat. Deor.* III, 4, 9.

²⁾ Cic., *Leg.* II, 11, 27.

immortalibus, quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio (8, 1). Hier toch staat Caecilius mijlen ver af van Cotta, die in den zin van Carneades juist zulk een felle critiek op dezen *consensus omnium gentium* gegeven had. Ten eerste tegenover Velleius: *Primum enim unde tibi notae sunt opiniones nationum? Equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio deorum sit*¹⁾. En vervolgens tegenover Balbus: *Grave etiam argumentum tibi videbatur, quod opinio de dis immortalibus et omnium esset et quotidie cresceret. Placet igitur tantas res opinione stultorum iudicare, vobis praesertim, qui illos insanos esse dicatis?*²⁾. Cicero zelf was het echter niet eens met Cotta en dit hield verband met zijn eclectisch-probabilistisch tandpunt³⁾: *ut porro firmissimum hoc adferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio*⁴⁾. Niet alleen het feit, dat Caecilius dus een ruimer scepticisme huldigt, dan wij eerst uit cap. 5 en 13 zouden vermoeden, is belangrijk, maar ook de wijze, waarop hij nu argumenteert. In de overeenstemming der volkeren ziet hij een argument ter versterking van het bestaan der goden. Wij behoeven nu met Cicero slechts één stap verder te gaan: het argument van den *consensus philosophorum*. Is het niet heel waarschijnlijk, dat dit argument een welwillend onthaal zal vinden bij Caecilius? Te midden van de vele verschillen zijn er echter ook overeenkomsten onder de filosofen. Octavius in zijn repliek wijst er bij herhaling op, dat Christelijke dogmata overeenstemmen juist met zulke overeenkomsten der filosofen. Had Octavius dit kunnen doen tegenover iemand van strenge Academische beginselen als Cotta? Hij zou zijn doel daarmede absoluut gemist hebben. Maar tegenover een Academicus, die het

¹⁾ Cic., *de Nat. Deor.* I, 23, 62.

²⁾ Cic., *de Nat. Deor.* III, 4, 11.

³⁾ Vgl. Goedeckemeyer, *op. cit.*, pag. 148: ... so wollte sich Cicero nicht mehr mit dem einen Kriterium der Wahrscheinlichkeit, der überzeugenden Lebhaftigkeit gewisser Vorstellungen, begnügen, sondern fügte ihm als ein zweites die von Natur und ohne irgend welche Kunst in uns entstandenen Begriffe hinzu, die selbst wieder aus der gewissermaßen die „Stimme der Natur“ repräsentierenden allgemeinen Uebereinstimmung, sowie den Ueberzeugungen der ältesten Vorfahren und den Ansichten der Besten sollten erkannt werden können...

⁴⁾ Cic., *Tusc. disp.* I, 13, 30.

tweede waarschijnlijkheidscriterium aannam naast het eerste, heeft deze apologetische methode zeker niet haar uitwerking gemist.

Maar Caecilius gaat nog verder dan Cicero in zijn argumenten voor het bestaan der goden en doet zelfs een beroep op de *divinatio*. Dit is ongehoord voor een Academicus: *Frequentius etiam, quam volebamus, deorum praesentiam contempta auspicia contestata sunt* (7, 4). Cotta trok de geheele *divinatio*, waaruit Balbus o.a. het bestaan der goden geconcludeerd had ¹⁾, in twijfel: *Sequuntur, quae futura sunt: effugere enim nemo id potest, quod futurum est. . . . Quid igitur iuvat aut quid affert ad cavendum, scire aliquid futurum, quum id certe futurum sit?* ²⁾. Moge zij al bestaan, zij dient Cotta tot niets; wat eenmaal moet geschieden, zal geschieden; ook wanneer men het vooruit weet, kan het toch niet afgewend worden. De weerlegging van het bewijs uit de *divinatio* is in Cicero's *de Natura Deorum* verloren gegaan. Cotta's conclusie laat evenwel duidelijk zien, dat dit bewijs hem waardeeloos was: *Non igitur adhuc, quantum quidem in te est, Balbe, intellego deos esse: quos equidem credo esse, sed nihil docent Stoici* ³⁾. Eveneens wijst Cicero zelf het bewijs uit de *divinatio* af ⁴⁾. Derhalve is Caecilius' probabilisme wel zeer ruim. Daarop wijst ook zijn Euhemeristische opvatting omtrent het wezen der goden ⁵⁾, hetgeen in strijd is met de streng-academische opvatting van Cotta: *Atque haec quidem aliaque eiusmodi ex vetere Graeciae fama collecta sunt, quibus intelligis resistendum esse, ne perturbentur religiones* ⁶⁾. Evenmin sluit Caecilius zich aan bij de critiek op de godenverschijningen, welke Cotta uitoefende b.v. op de verschijning der Tyndariden ⁷⁾, vgl. cap. 7, 3: *equestrium fratrum in lacu, sicut se ostenderant, statuae consecratae*.

Terecht dringt zich de vraag aan ons op, of Caecilius het wel ernstig meent met zijn sceptisch standpunt. Ik meen, dat wij deze vraag toch bevestigend moeten beantwoorden. Het is hem ernst met zijn critiek op het „weten” omtrent den god en de voorzie-

¹⁾ Cic., *de Nat. Deor.* II, 4, 12.

²⁾ *de Nat. Deor.* III, 6, 14.

³⁾ *de Nat. Deor.* III, 7, 15.

⁴⁾ Cic., *Div.* II, 17, 41. Vgl. Goedeckemeyer, *op. cit.*, pag. 162.

⁵⁾ Vgl. het citaat op pag. 46: *qui . . . meruerunt deos vel faciles habere vel reges*.

⁶⁾ Cic., *de Nat. Deor.* III, 23, 60. Vgl. III, 16, 41.

⁷⁾ Cic., *de Nat. Deor.* III, 5, 12: *aut si hoc fieri potuisse dicis, doceas oportet, quomodo, nec fabellas aniles proferas*.

nigheid der Christenen en hij voelt, dat hiermede het belang der *religio*, van den Romeinschen godsdienst, gemoeid is. Acht Cotta het reeds verkeerd, dat de Stoa het geloof door redelijke gronden (*ratione*) in weten verandert en daardoor de *religio* verzwakt, omdat aan die gronden geen bewijskracht kan worden toegekend, des te meer is Caecilius terecht bevreesd, dat de Christenen, en dat nog wel lieden zonder ontwikkeling en beschaving, door hun ongefundeerd weten omtrent één god de *religio* vernietigen. De Stoa wilde toch altijd nog de *religio tradita* handhaven, maar deze Christenen hebben het rechtstreeks gemunt op de vernietiging der *religio*. Een Christendom, dat dit beoogt, is niets anders dan goddelooze filosofie, *inreligiosa prudentia*, die hem onverdragelijk is: *neminem fero tanta audacia tamque inreligiosa nescio qua prudentia tumescentem, qui hanc religionem tam vetustam, tam utilem, tam salubrem dissolvere aut informare nitatur* (8, 1). Uit dit gevoel van bezorgdheid moeten wij Caecilius' verdediging van de *religio tradita* beschouwen. Nu staat hem niet in de eerste plaats zijn academisch standpunt voor den geest, maar zijn patriottisch gevoel. De *religio*, waardoor Rome wereldmacht is geworden (6, 2), wordt bedreigd. En met haar staat en valt een geheele cultuur: de kunst, de nationale feesten, de literatuur zijn onlosmakelijk met haar verbonden: *Intende templis ac delubris deorum, quibus Romana civitas et protegitur et ornatur: magis sunt augusta numinibus incolis, praesentibus, inquilinis quam cultu, insignibus et muneribus opulenta* (7, 5). De ondermijning gaat den patriot ter harte, de verdediging der hoogste nationale goederen brengt hem in vuur en daardoor ontgaat het hem misschien, dat hij meer zegt dan hij als Academicus kan verantwoorden. Zoo staat hij zonder het te merken met zijn geloof aan de *divinatio* op het van Academisch standpunt beschouwde gebied der *superstitio* en zijn geloof aan de godenverschijningen kan men ook moeilijk anders qualificeeren. Evenwel meen ik te moeten constateeren, dat Caecilius het niet ernstig meent met deze overgeleverde goden, hoezeer hij hen verdedigt uit patriottische gevoelens. In ieder geval hoede men zich voor overschatting van Caecilius' verdediging der *religio tradita*, waaraan Baylis zich te buiten gaat: *there is an important cleavage between Caecilius and Cotta. The latter is cold and utilitarian, the political priest, Caecilius is as warm and earnest as the Stoic Balbus. He is much more than a good citizen who respects every state institution as a matter of course. Caecilius is devoted*

to the ancient religion of Rome ¹⁾. Een ieder, die het slot van cap. 7 gelezen heeft: *Etiam per quietem deos videmus, audimus, agnoscimus, quos impie per diem negamus, nolumus, peieramus*, zal moeten toestemmen, dat hier van *devoted to the ancient religion of Rome* geen sprake kan zijn. Dat is toch zeker heel iets anders dan Cotta liet hooren: *Haec Carneades aiebat non ut deos tolleret: quid enim philosopho minus conveniens?* ²⁾. Het verschil tusschen de laatste eeuw der republiek en de IIIde eeuw na Chr. springt in het oog. Ook al willen wij in Caecilius' woorden geen absolute loochening zien, het is dan toch onmogelijk, dat hier van een godsdienstige verhouding sprake kan zijn. Caecilius' verdediging der nationale goden doet sterk rhetorisch aan, inderdaad gaat het hierin meer om een cultureel belang dan om een persoonlijk geloofsbezit ³⁾. Caecilius staat hier op een standpunt, dat hij reeds zelf overwonnen heeft. In hoeverre Minucius bij de beschrijving van Caecilius' verdediging en Octavius' bestrijding van den Romeinschen godsdienst traditioneel apologetisch materiaal gebruikt heeft, ontgaat ons. Ik vermoed, dat hij het hier ruimschoots heeft gebruikt. Octavius' weerlegging beslaat nota bene acht capita (20—27) en dat tegenover iemand, die een dergelijk oordeel over de nationale goden heeft uitgesproken. Dit alles draagt een onwerkelijk karakter en wij mogen veilig aannemen, dat dit in het gesprek zeker niet zulk een ruime plaats heeft ingenomen als in den dialoog. Historisch hebben wij aan dit materiaal niets. Cumont's karakteristiek van de apologetiek der IVde eeuw is reeds toepasselijk op Minucius: *elle combat surtout les croyances de l'ancienne religion grecque et italique, qui étaient abolies ou se mouraient, et néglige les dévotions encore bien vivantes du monde contemporain* ⁴⁾.

Is Caecilius dan eigenlijk een atheïst? Neen. Uit de repliek van Octavius blijkt, dat deze geen atheïst in hem heeft gezien,

¹⁾ *op. cit.*, pag. 34.

²⁾ Cic., *de Nat. Deor.* III, 17, 44.

³⁾ Zooals eigenlijk wel heel vaak in de 1ste eeuw v. C. en later de instelling ten opzichte van de *religio tradita* is geweest. Men kende en wist niet beter.

⁴⁾ Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* ³, 1929, pag. 22. Deze apologetische traditie leidde tot een versteening, waarvan Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, 1907, pag. 321, opm. 5 een merkwaardig voorbeeld geeft: *Martinus: de correctione rusticorum ist vielleicht der interessanteste Beweis für die Versteinerung der apologetischen Tradition. Martin hat es z.T. mit suevischen Bauern zu tun, gleich wohl behandelt er ihren Aberglauben als griechisch-römischen!*

maar veeleer een weifelenden zoeker: *Nam interim deos credere, interim se deliberare variavit, ut propositionis incerto incertior responsionis nostrae intentio fundaretur* ¹⁾. Zou een atheïst onderweg een beeld van Serapis tegenkomende, een beeld nog wel van een niet nationale godheid, zijn eerbied betuigd hebben? En zou een atheïst het verwijt van Octavius zoo vurig opgenomen hebben als Caecilius? Neen, boven allen twijfel staat, dat Caecilius geen atheïst, is. Dit schijnbaar onbelangrijke feit, de eerbetuiging aan Serapis, kan echter ons meer verduidelijken. Het is niet toevallig, dat Caecilius in Ostia, de groote havenstad van Rome, waar menschen uit alle landen bijeenkwamen en waar naast de nationale culten de uitheemsche zeer verbreid waren ²⁾, onder de vele beelden van al deze culten juist niet een nationalen maar den Egyptischen heiland-god Serapis begroet. Dat is opvallend. Caecilius komt niet direct terug op dezen Egyptischen cultus, maar Octavius betreft hem meer dan eens in zijn beschouwingen. In cap. 23, 1 worden de Egyptische mysterieën genoemd in verband met andere, waarbij Octavius opmerkt: *Haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt*. Onder het Severische keizershuis bereikte deze cultus zijn hoogste macht. Had tot nog toe Isis geen tempel binnen het pomoerium gehad, Caracalla liet in 215 in het hart van Rome op den Quirinalis een schitterenden tempel voor haar bouwen, waardoor Isis tevens onder de staatsgoden werd opgenomen ³⁾. Doch op deze plaats brengt Octavius zijn tegenstander niet in verband met dezen cultus. In cap. 28, 7 beantwoordt hij Caecilius' beschuldiging, dat de Christenen een ezelskop vereeren: *Quis tam stultus, ut hoc colat? Quis stultior, ut hoc coli credat? Nisi quod vos et totos asinos in stabulis cum vestra vel Epona consecratis et eosdem asinos cum Iside religiose devoratis . . . Nonne et Apin bovem cum Aegyptiis adoratis et pascitis? Nec eorum sacra damnatis instituta serpentibus, crocodillis, beluis ceteris et avibus et piscibus, quorum aliquem deum si quis occiderit, etiam capite punitur*. Ook al gebruikt hij hier den pluralis, toch is het duidelijk, dat hij Caecilius rekent onder de vereerders van de Egyptische goden ⁴⁾.

¹⁾ Cap. 16, 2. Vgl. ook 16, 4.

²⁾ Boissier, *Promenades Archéologiques* ¹³, pag. 302—304.

³⁾ Cumont, *op. cit.*, pag. 132. Ook dit pleit voor de dateering van het gesprek tijdens Caracalla.

⁴⁾ Met Isis is steeds Serapis nauw verbonden.

In de bestrijding van de Egyptische dierenvereering hebben wij weer een stukje traditioneele apologetiek. Hoewel door de Ptolemaeën datgene, wat in den ouden Egyptischen godsdienst den Grieken tegenstond, de vereering van dieren en planten, in den Serapiscultus was ter zijde gesteld ¹⁾, gaat de apologetiek rustig door de dierenvereering te bestrijden. Evenals Caecilius in zijn onbekendheid met het Christendom de meest dwaze beschuldigingen inbrengt, bestrijdt Octavius den Egyptischen cultus met traditioneele platvloersche critiek, zonder daarbij eenige kennis van het essentieele van dezen cultus aan den dag te leggen ²⁾.

Een derde maal haalt Octavius den Egyptischen cultus aan om daarmee een aanval van Caecilius te pareeren. Wat betreft uw beschuldiging, dat wij een misdadiger vereeren, is veeleer die beschuldiging op u toepasselijk, want de Egyptenaren vereeren een mensch: *Aegyptii sane hominem sibi quem colant eligunt: illum unum propitiant, illum de omnibus consulunt, illi victimas caedunt* (29, 4). Met dien mensch bedoelt Octavius Serapis, den door Caecilius geëerden god. De tegenstelling is hier stilzwijgend: wij en gij, ook al gebruikt Minucius hier den derden persoon bij het onderwerp *Aegyptii*, met welken volksnaam hij Caecilius moeilijk kan betitelen ³⁾. Ook twee zegswijzen van Caecilius zijn misschien het beste te verklaren, indien wij deze zien in verband met zijn vereering van Serapis. In cap. 6, 1 spreekt hij over de nationale goden, *quos a parentibus ante imbutus es timere quam nosse familiarius*. Waar kan Caecilius beter bekend geraakt zijn met het begrip *nosse deos* dan in den Egyptischen cultus? dan in de Egyptische mysteriën, ὡν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνώσις, ὃν ἡ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῇ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα ⁴⁾? In cap. 9, 4 brengt Caecilius een beschuldiging tegen de Christenen in, die waarschijnlijk ontstaan is door een verkeerd begripen der Christelijke exhomologese (openbare boete) ⁵⁾, waarbij de schuldbelijdende boeteling neerknielt voor

¹⁾ Cumont, *op. cit.*, pag. 123 en 124. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris 1884, pag. 106 en 107.

²⁾ Massas traktaten waren door Joden en heidenen tegen den Egyptischen godsdienst geschreven, waaraan de Christelijke apologeten hun materiaal ontleenden. Vgl. Geffcken, *op. cit.*, pag. 75.

³⁾ In cap. 28, 8 zegt hij dan ook: *cum Aegyptiis adoratis etc.*

⁴⁾ Plutarchus, *de Iside et Osiride*, cap. 2.

⁵⁾ Harnack, *Mission und Ausbreitung I*, pag. 471, opm. 4.

de voeten van den priester: *Alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam*. Caecilius gebruikt hier o.a. het woord *parens* om den Christelijken priester aan te geven, den gebruikelijken titel van den priester, die den neophiet in de mysteriën van Isis inwijdt ¹⁾).

Ik geloof hiermede duidelijk gemaakt te hebben, dat de begroeting van het Serapisbeeld door Caecilius meer dan een toevallige gebeurtenis is en dat Caecilius in een zekere betrekking staat tot den Egyptischen cultus. Juist het feit, dat Caecilius zijn heil zoekt bij dezen cultus, strookt met zijn geestelijke gesteldheid. Staande op antidogmatisch probabilistisch standpunt, doch niet kunnende berusten bij het negatieve resultaat, waartoe dit standpunt hem leidt, moet hem wel deze Egyptische cultus aantrekken, waarvan het ondogmatische juist een kenmerk is. Vgl. hiervoor Cumont: *Cette religion n'a jamais formulé un système cohérent de dogmes généralement acceptés . . . Il n'en fut guère autrement dans le culte occidental des divinités alexandrines* ²⁾). Daardoor is het verklaarbaar, dat deze cultus niet in staat is geweest het antidogmatisch scepticisme van Caecilius te breken. Hoewel hij als godsdienstig mensch in den cultus de gnosis aanvaardt, kan hij als denkend mensch het weten omtrent de goddelijke dingen niet onderschrijven. Wij zien derhalve een conflict in Caecilius tusschen gnosis en denken. Het is juist het verblijdende in deze figuur, dat hij niet kan berusten in het negatieve resultaat van zijn denken. Als kind van zijn tijd, welke sterk religieus getint is, zoekt hij naar een andere verhouding, dan welke de *religio tradita* hem kan geven. Kan zijn denken geen voorzienigheid mogelijk achten, daarmede is nog niet een persoonlijke behoefte aan een voorzienigheid uitgesloten, evengoed als hij gnosis in den cultus zoekt niettegenstaande zijn verstandelijk agnostisch standpunt.

Belangrijk is voor ons niet in hoeverre Caecilius is ingewijd, maar w a a r e n o p w e l k e w i j z e hij zijn heil zoekt. Mis-

¹⁾ van Wageningen, *M. Min. Fel. Octavius II*, pag. 43 vergelijkt deze plaats met Apuleius, *Met.* XI 25 s.f.: *Mithram sacerdotem et meum iam parentem colloque eius multis osculis inhaerens* en Tertullianus, *Apol.* VIII, 7: *atquin volentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire*.

²⁾ Cumont, *op. cit.*, pag. 137. Over het aanpassingsvermogen van dezen cultus vgl. pag. 139: *Toutefois — il faut lui reconnaître cet avantage — en vertu de sa flexibilité même, cette religion s'adapta aisément aux milieux divers où elle fut transportée, et elle jouit du privilège précieux d'être toujours en parfait accord avec la philosophie dominante*.

schien is hij nog slechts proseliet, waardoor zijn zwijgen over Serapis zou zijn te verklaren, hoewel evengoed daarvan de oorzaak kan zijn het mysteriegeheim, dat hem verbood hierover te spreken of een soort van valsche schaamte, dat hij, de Academicus en de verdediger der *religio tradita*, hier toch eigenlijk staat op het gebied der *superstitio*. Tegen deze *superstitio* had Caecilius natuurlijk minder vooroordeel dan tegen de Christelijke *superstitio*. Immers de Egyptische cultus sloot niet de *religio tradita* uit, neen, evenals alle syncretistische culten, sloot hij daarmede een compromis. Hij was niet absoluut als het Christendom, zich aansluiten bij hem beteekende geen opheffing maar continueering van de bestaande cultuur. De beteekenis van Caecilius' contact met Serapis ligt hierin, dat hij een inniger verhouding tot de godheid en een zekerder voorwaarde voor het heil van zijn ziel zocht, dan de *religio tradita* hem ooit kon geven. Caecilius behoort niet tot de groep van hen, die bevrediging zochten in een positieve religieuze filosofie; dat is het groote verschil met den Platonius Celsus, den tegenstander van Origenes, wien de godsdienst zaak van het verstand en niet van het hart was. Een geesteshouding, die totaal vreemd stond tegenover het karakter der Oostersche openbaringsgodsdiensten. Maar Caecilius heeft door dezen stap in principe reeds een moeilijkheid, die zijn bekeering tot Christen in den weg zou kunnen staan, overwonnen.

Een geestelijke godsopvatting kon ook deze cultus Caecilius niet geven, omdat deze in dit opzicht veeleer van een primitieve conceptie was ¹⁾. Wel kan Caecilius hier een begrip gekregen hebben van de waarde der *γνώσις θεοῦ* voor het heil der ziel: *οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἀνθρώπου ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάντῃ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνώσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὀλυμπον ἐστὶν ἀνάβασις. τούτῳ μόνῳ ἀγαθὴ ψυχὴ* ²⁾. Wanneer men dit in het oog houdt, is Octavius' uiteenzetting over het belang van de *notitia dei* voor het heil van den mensch ³⁾ niet iets geheel en al vreemds voor Caecilius. Veeleer vond zij in Caecilius een min of meer voorbereiden bodem.

Duidelijk had Caecilius in zijn rede laten uitkomen, dat geloof

¹⁾ Cumont, *op. cit.*, pag. 149.

²⁾ *Corpus Hermeticum* X, 15; Reitzenstein, *die hellenistischen Mysterienreligionen* ², 1920, pag. 145.

³⁾ Cap. 35, 4 en 5; 37, 8.

en weten afzonderlijke gebieden vormen. Stilzwijgend gaf hij daarmee te kennen, dat de goddelijke dingen slechts door openbaring te kennen zijn. Practisch zocht hij deze dan ook door zijn aansluiting bij den Serapiscultus. Ook Octavius ontwikkelt in zijn repliek niet in het bijzonder het openbaringsbegrip, hij wijst er slechts terloops op, dat de Christelijke wijsheid op haar berust. Klaarblijkelijk heeft Octavius dit niet noodig gevonden, openbaring was toch eigenlijk voor Caecilius een even van zelfsprekende zaak als voor hem. Bij Caecilius echter kan zij niet het scepticisme breken, geopenbaarde kennis blijft bij hem naast de redelijke bestaan en legt dus slechts ten deele beslag op den mensch. Maar bij den Christen is dit totaal anders: bij hem vormt de geopenbaarde kennis niet een tegenstelling met de redelijke kennis, neen, zij stemt juist overeen met het beste, wat menschelijk denken heeft gevonden, vult dit aan, brengt het tot zijn voleinding en legt aldus beslag op den geheelen mensch. In het licht van deze tegenstelling moeten wij het rationalistisch karakter van Octavius' verdediging van het Christendom beschouwen, willen wij Minucius recht laten wedervaren.

Wij stellen ons tenslotte voor de vraag: hoe is het mogelijk, dat Caecilius zich zoo spoedig heeft kunnen gewonnen geven? Is deze bekeering inderdaad zoo weinig in overeenstemming met de werkelijkheid, dat het oordeel van Geffcken: *vergleichbar jenen sokratischen „Schnelkuren“*, die doch heute kein Mensch mehr dem Xenophon glaubt ¹⁾ gerechtvaardigd is? Wij zagen, hoe Caecilius op eigen origineele wijze zijn Academisch standpunt innam, deels overeenkomend met deels afwijkend van het standpunt van Cotta en Cicero. Een levend mensch van zijn tijd en geen kunstmatig met behulp van andere bronnen samengestelde figuur. Wij hoorden zijn critiek op het volgens zijn oordeel ongefundeerd dogmatisch weten der Christenen en zijn verdediging van den door de voorouders overgeleverden godsdienst met argumenten, die een zeer ruim Academisch standpunt verrieden, op gronden, die meer getuigden van een patriottische en cultureele belangstelling dan van een persoonlijk godsdienstige behoefte. Wij meenden daaruit de gevolgtrekking te mogen maken, dat Caecilius wel tot de overtuiging moest komen, dat het dogmatisch weten der Christenen alles behalve ongefundeerd is, zoodra eenmaal Octavius met een stil-

¹⁾ *Deutsche Litteraturzeitung*, 1911, N^o 38, pag. 2402.

zwijgend beroep op den *consensus philosophorum* hem op de hoogte had gebracht van het feit, dat de Christelijke *sapientia* overeenkomt met het beste, waaromtrent de filosofen overeenstemmen. Wij merkten tot onze vreugde op, hoe Caecilius niet bij zijn vernietigend oordeel over de overgeleverde goden bleef staan, maar een meer persoonlijke verhouding tot de godheid zocht in den Egyptischen cultus. Dit lag in de lijn van zijn opvatting, dat de goddelijke dingen niet door het redelijk denken zijn te kennen. Terwijl deze cultus, ondogmatisch van karakter en niet willende breken met staatsgodsdienst en bestaande cultuur, hem bovendien wel moest aantrekken. Ook al kon begrijpelijkerwijze deze cultus het conflict tusschen geopenbaarde en redelijke kennis bij Caecilius niet opheffen, zoo meenden wij toch niet het belangrijke van deze aansluiting bij een Oosterschen cultus gering te moeten achten, omdat hier het godsdienstig bewustzijn van Caecilius min of meer voorbereid werd tot de Christelijke begrippen van openbaring en kennis Gods. Speuren wij hier niet iets van Gods werking in de geschiedenis der wereld? Inderdaad met meer recht mogen wij de bekeering van Caecilius, in plaats van haar te vergelijken met een Socratische snelkuur, in verband brengen met Paulus' woorden over den oorsprong van het Christendom, *Epist. ad Gal.* 4, 4: *ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου.*

HOOFDSTUK II.

DE CHRISTELIJKE SAPIENTIA.

Als uitgangspunt van een karakteristiek van Minucius' Christendom nemen wij het triomphantelijk getuigenis van Octavius: *gloriamur nos consecutos quod illi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt. Quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit? fruamur bono nostro et «regula» recti sententiam temperemus: cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur*¹⁾. Met illi zijn de filosofen bedoeld en, omdat het Christendom antwoord geeft op de vragen, waarop zij het antwoord niet hebben kunnen vinden, heeft het Christendom dus een redelijken inhoud. Dus eigenlijk een soort filosofie? Ja, de filosofie, de „sapientia” bij uitstek, omdat zij niet berust op menschelijk zoeken, maar op de door God zelf geopenbaarde kennis Gods. De eigenaardige wijze, waarop Minucius dit uitdrukt, *veritas divinitatis maturuit*, zal ons duidelijker worden, wanneer wij de theologie nader beschouwen²⁾. De ware kennis Gods is het hoogste goed, het geluk, waarvan de Christen geniet, het richtsnoer, *regula recti*, van zijn denken: hierdoor wordt de ware godsdienst bestendigd. Vergelijken wij dit getuigenis van Minucius met de door Harnack geformuleerde stelling, die alle apologeten van Iustinus tot Tertullianus verdedigd hebben, dan treft ons de groote overeenkomst: *das Christenthum*

¹⁾ Cap. 38, 6—7; «Regula» recti is een tekstverbetering van Dombart, welke ik steun op grond van de predomineerende beteekenis van de *notitia dei* in Minucius' geloofsvoorstellingen. Vgl. hoofdst. V, spec. pag. 111 e.v.). Want als wij met Waltzing ons houden aan de lezing van den Parisinus: *recti sententiam temperemus*, „laten wij ons matigen in onze overtuiging van het goede”, hoe is dan het verband met de kern *veritas divinitatis maturuit* en wat zou Minucius daarmee bedoeld hebben? *Regula recti* is wat Tertullianus, *Apol.* 47 noemt: *regulam veritatis, quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius* (Oehl. I, 289).

²⁾ Vgl. hoofdst. IV, pag. 105 noot 1.

ist Philosophie, weil es einen rationalen Inhalt hat, weil es über die Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Aufschluss bringt, um die sich alle wahrhaften Philosophen bemüht haben; aber es ist keine Philosophie, ja eigentlich der conträre Gegensatz zu ihr, sofern es aus Offenbarung stammt und durch Gotteswirkung fortgepflanzt wird, d.h. einen supranaturalen, göttlichen Ursprung hat, auf dem schliesslich allein die Wahrheit und Gewissheit seiner Lehre beruht ¹⁾). Zooals wij reeds gezien hebben treedt het openbaringskarakter van het Christendom bij Minucius op den achtergrond, wat ons niet verwondert, omdat Caecilius zelf aangetoond had, dat de *veritas divinitatis* niet door menschelijk denken te bereiken is, maar veeleer op openbaring moet berusten ²⁾). Zocht Caecilius deze in geopenbaarde wijsheid van den Egyptischen cultus, zonder dat evenwel zijn scepticisme gebroken werd, zijn tegenstander zal hem aantoonen, dat de geopenbaarde wijsheid van het Christendom de heidensche tweespalt tusschen godsdienst en rede niet toelaat. De Christenen philosopheeren niet op de eene manier en zijn godsdienstig op de andere manier, neen zij laten godsdienst en philosophie samenvallen en elkander wederkeerig doordringen, zooals Lactantius het klassiek uitgedrukt heeft: *in sapientia religio et in religione sapientia est* ³⁾). De geheele rede van Octavius gaat uit van de stilzwijgende opvatting: wij Christenen gaan uit van een geopenbaarde leer, die geen tegenstelling vormt met het gezond verstand noch met het beste, wat heidensch denken heeft opgeleverd, maar die aan beide zekerheid biedt en beider voleinding is. Dit was voor Minucius belangrijker dan aannemelijk te maken, dat de openbaringsoorkonden ouder zijn dan de heidensche wijsbegeerte en dat het vervuld zijn van de daarin beschreven prophetieën een garantie is voor de waarheid der Christelijke leer. Hij rept slechts terloops ⁴⁾ van het bestaan der Heilige Schrift, als tegenover iemand, die daarvan weet; immers evenzeer als de verderfelijke mythologische lectuur voor de jeugd, ligt de Christelijke geloofswaarheid voor het grijpen, mits men haar zoekt: *cum sit veritas obvia, sed requirentibus* (24, 8).

Of zijn wij hier op den verkeerden weg en leggen wij in *veritas*

¹⁾ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* ⁴⁾, 1909, I pag. 505.

²⁾ Vgl. boven pag. 46 en 54 e.v.

³⁾ *Inst. Div.* IV, 3.

⁴⁾ Cap. 19, 4; 33, 4; 34, 5; 35, 1.

hier een beteeckenis, die wij niet kunnen verantwoorden? Berust deze *veritas* soms niet op openbaring, maar moeten wij ons aansluiten bij Kühn: *Das Christenthum entspringt nach minucianischer Anschauung durchaus dem Menschengeiste selber wie jedes andere Geistesprodukt und ist darum auch geschichtlich als prudentia und disciplina aus ihm hervorgegangen* ¹⁾? Met andere woorden: zou Minucius het openbaringskarakter van het Christendom volkomen miskend hebben? Dit is te belangrijk om daaraan niet onze volle aandacht te schenken. Om deze opvatting te ontzenuwen, moeten wij de plaatsen, waarop dit oordeel berust, in verband brengen met Iustinus en Tertullianus, van wie wij zeker weten, dat zij het openbaringskarakter van het Christendom niet ontkend hebben. Doordat beiden meer geschriften achtergelaten hebben, kunnen wij ons door hun gedachtegang een duidelijker oordeel vormen over de zienswijze en apologetische methode van Minucius.

IUSTINUS ²⁾.

In den beginne maakte God het menschelijk geslacht *νοερόν καὶ δυνάμενον αἰρεῖσθαι τὰληθῆ καὶ εὖ πράττειν*, zoodat niemand zich voor God verontschuldigen kan: *λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγέννηται* (I *Ap.* 28). God heeft de engelen en het menschengeslacht vrij (*αὐτεξούσιον*) geschapen. Het is de natuur van elk schepsel bekwaam tot het slechte en goede te zijn: *κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι* (II *Ap.* 7). Door zelfstandig gebruik van deze gaven kan de mensch gerechtigheid of ongerechtigheid bewerken. Een toereikende Godskennis was hem oorspronkelijk gegeven in het *ἔμφρον* *παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (II *Ap.* 8), dat het evenwicht hield met de in ieder mensch wonende slechte begeerte, *κακὴ ἐπιθυμία* (I *Ap.* 10), ook wel *δρμὴ ἄλογος* genoemd. Zoolang de mensch het *σπέρμα τοῦ λόγου* liet heerschen over de *δρμὴ ἄλογος* ging het goed; maar van buiten komende invloeden, nl. de daemonen, veroorzaakten een omkeer. Engelen vielen van God af en verwekten kinderen bij aardse vrouwen, de daemonen (II *Ap.* 5). Dezen keerden de menschen van God af en lieten zich zelf ver-eeren, terwijl zij hen verstrikten in dwalingen en zonden. Zoo

¹⁾ *Op. cit.*, pag. 30.

²⁾ Gegevens ontleend aan von Engelhardt, *Das Christenthum Justins des Märtyrers*, 1878 en Hans Windisch, *Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin*, Diss. Leipzig, 1906.

werden de menschen van προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης τέκνα tot τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας (I *Ap.* 61). In beginsel bleef de geestelijke aanleg dezelfde, doch de mensch verloor hierover de vrije beschikking, in zooverre hij onder dwang kwam te staan van de daemonen. Maar ondanks dezen dwang blijft de mensch voor God verantwoordelijk. Door den invloed der daemonen kan de mensch met het σπέρμα τοῦ λόγου geen volledige kennis van God en van de waarheid meer bereiken, hij brengt het nu niet verder dan tot brokstukken der waarheid, σπέρματα τῆς ἀληθείας (I *Ap.* 44) en zijn kennis is nevelachtig: ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα (II *Ap.* 13). Daar het σπέρμα een deel is van den goddelijken logos, die in Christus als mensch verscheen (II *Ap.* 10), heeft het geheele menschengeslacht deel aan hem (I *Ap.* 46). Zoo kan men zeggen, dat Socrates en de andere filosofen, voorzoover zij de waarheid gekend hebben, Christus gekend hebben (II *Ap.* 10). Ja allen οἱ μετὰ λόγον βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, ἣν ἄθροισαν ἐνομισθήσαν, zooals onder de Grieken Socrates en Heraclitus, onder de barbaren Abraham e.a. (I *Ap.* 46). Op grond hiervan is al het goede, dat de philosophie opgeleverd heeft, niet verwerpelijk voor de Christenen: ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι (II *Ap.* 13). Maar Iustinus is er zich ook van bewust, dat onder de wijsgeeren onzekerheid, dwaling en tegenstrijdigheden heerschen (I *Ap.* 44; II *Ap.* 13). De Christenen hebben nu de ware philosophie (φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ καὶ σύμφορον, *Dial. c. Tryph.* 8), omdat zij deel hebben aan de gansche waarheid omtrent God, gerechtigheid en toekomstig loon, welke door Christus geopenbaard is.

Opm. Op eenige plaatsen volgt Iustinus de Joodsche apologetiek door aan te nemen, dat de filosofen σπέρματα ἀληθείας aan het Oude Testament ontleend en slechts ten deele begrepen hebben. Dit is niet zijn eigenlijke meening ¹⁾.

TERTULLIANUS ²⁾.

Toen God den mensch schiep, verleende Hij hem den hoogsten vorm van bestaan: beeldrager Gods te zijn (*adv. Marc.* V, 8, Oehl. II, 296). Daarmede is onafscheidelijk de vrije wil verbonden (*adv. Marc.* II, 5, Oehl. II, 90). Als medegift schonk God hem het

¹⁾ Vgl. Harnack, *D. G.* I, pag. 511, n. 1.

²⁾ Gegevens uit Schelowsky, *Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Diss. Leipzig, 1901.

Godsbewustzijn, dat derhalve een gemeengoed van alle menschen is: *Animae enim a primordio conscientia dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis* (adv. Marc. I, 10, Oehl. II, 58) en een algemeen bewustzijn, waarmede hij de waarheid kan erkennen: *sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est* (de an. 2, Oehl. II, 558)¹). Aldus is de ziel tengevolge van haar afstamming van een redelijken Schepper een redelijk wezen: *naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore* (de an. 16, Oehl. II, 579); daarom is van nature niets onredelijks in haar (het booze is het „irrationeele”, dit is een *posterius, quod acciderit, de an. 16, Oehl. II, 579*). Dit *posterius*, dat kort na de schepping *ex serpentis instinctu* veroorzaakt werd, is den mensch als 't ware tot een tweede natuur geworden, zoodat de schijn van natuurlijkheid ontstaat: *ad instar iam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit* (de an. 16). Het booze, dat van buiten af in den mensch kwam, heeft het *bonum animi principale* en *proprie naturale* bedorven maar niet vernietigd. *Quod enim a deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur* (de an. 41, Oehl. II, 622). De ziel is uit haar gezonden toestand (*sanitas*) gevallen in een staat van onmacht (*valitudo*, *Apol.* 17), geknecht aan valsche goden: *falsis diis exancillata* (*Apol.* 17, Oehl. I, 183)²). Uit sommige engelen, die vrijwillig slecht zijn geworden, is het nog slechtere geslacht der daemonen voortgekomen, dat 's menschen verderf bewerkt. Zij verstrikken hem in hartstochten en dwalingen, wenden hem af van den waren God en laten zich zelf als goden vereeren (*Apol.* 22 en 23). 's Menschen geest wordt door hen geketend en in zijn vermogens beperkt: *captis et circumscriptis hominum mentibus* (*Apol.* 22, Oehl. I, 208). Mogen zij het licht der *divina ratio* in den mensch verduisteren, uitdooven kunnen zij het niet, want de ziel blijft altijd bepaalde waarheden omtrent God kennen en uit deze, wanneer zij tot zichzelf inkeert (*Apol.* 17) of wanneer zij nog niet in scholen en Attische academies gevormd is (de *testim. an.* 1). Dat is het getuigenis van de ziel, die naar haar wezen Christelijk is: *testimo-*

¹) Ik wil niet nalaten hier te wijzen op de editie van J. H. Waszink, *Tertullian, De anima, mit Einleitung, Uebersetzung und Kommentar*, Leidsche Diss., 1933.

²) Ik verwijs ook naar J. P. Waltzing, *Tertullien. Apologétique (I texte et traduction, II commentaire)* in: *Biblioth. de la fac. de philos. et lettres de l'Univ. de Liège*, fascic. XXIII en XXIV, 1919.

nium animae naturaliter Christianae (Apol. 17, Oehl. I, 184). Maar het volkomen kennen der waarheid, waardoor de oorspronkelijke aanleg van den mensch weer in eere wordt hersteld en de storende invloed der daemonen in beginsel wordt gebroken, is gebracht door Christus, *verbum dei* (Apol. 21, Oehl. I, 201), *dei virtus et dei spiritus et sermo et sapientia et ratio et dei filius* (Apol. 23, Oehl. I, 215) ¹⁾, *gratiae disciplinaeque arbiter et magister, illuminator atque deductor generis humani* (Apol. 21, Oehl. I, 197), die gekomen is om hen, die door de beschaving (denk aan de scholen en academies!) misleid zijn, de oogen te openen voor de kennis der waarheid, *ut in agnitionem veritatis ocularet* (Apol. 21, Oehl. I, 206).

Vergelijken wij nu Iustinus en Tertullianus met elkander, dan zien wij, dat beiden uitgaan van den mensch als redelijk wezen. Bij Tertullianus treedt het Godsbewustzijn en het algemeen bewustzijn van de waarheid in de plaats van het *σπέρμα τοῦ λόγου*, dat volgens Iustinus allen menschen ingeplant is. Zien wij nu, dat de bedoeling van deze goddelijke gave bij de schepping deze is geweest, dat de mensch een voldoende Godskennis kon paren aan het doen heerschen van de rede over de begeerte (*ἐπιθυμία* — *concupiscentia*), dan is door beiden in verschillende bewoordingen eigenlijk hetzelfde uitgedrukt. Beiden verklaren het ontstaan der zonde door inwerking van de daemonen, die den geest in dwalingen verwarren en onder de macht der begeerte brengen. Tegelijk met het verlies der waarheid wordt de vrije wil practisch waardeeloos. Eerst wanneer de waarheid, die samenvalt met de ware Godskennis, door Christus, den *logos* Gods, geopenbaard is, krijgt de mensch weer deel aan de geheele waarheid en kan hij weer krachtens zijn vrijen wil de rede doen heerschen over de begeerte. Het Christendom draagt bij beiden een redelijk karakter, is redelijke godsdienst, omdat het „de waarheid” brengt en daardoor den mensch in eere herstelt. Ook de heidenen hebben deelgehad aan deze waarheid, al was het dan ook, dat zij slechts nevelachtig gedeelten van haar konden onderscheiden. Daardoor heerscht er veel onzekerheid en dwaling onder de filosofen. Maar toch verheugt Iustinus zich over de vele overeenkomsten met het Christendom en legt daarop gaarne beslag. Christendom en phi-

¹⁾ Waltzing: *ut Dei virtus et Dei spiritus et Dei ratio, ut Dei filius et Dei omnia*.

losophie zijn niet toto genere verschillend voor hem, de nieuwe Christelijke wereld stelt hij bewust in verbinding met de klassieke wereld. Zullen wij ons vergissen, als wij veronderstellen, dat Iustinus hierdoor het vertrouwen van zijn heidensche lezers eenigszins heeft gewonnen?

Des te onsympathieker is ons de houding van Tertullianus. Ook hij heeft niet kunnen ontkennen, dat de wijsgeeren somtijds overeenstemmen met de Christenen: *Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse* (de an. 2, Oehl. II, 558), dat zij de waarheid wel aangeraakt maar niet bereikt hebben: *pulsata saltem, licet non adita veritate* (de resurr. carn. 1, Oehl. II, 468). Van Seneca zegt hij *Seneca saepe noster* (de an. 20, Oehl. II, 587), en gaarne accepteert hij de inzichten der filosofen, als zij met de zijne overeenstemmen. In het bijzonder heeft Tertullianus een voorliefde voor de Stoa, zijn anthropologie, theologie en ethiek zijn zonder Stoïsche principes ondenkbaar. Hoewel hij nu zooveel te danken heeft aan de heidensche wijsbegeerte, veroemt hij haar telkenmale en ontziet zich niet haar op ruwe, onwaardige wijze met voeten te treden. Ook in de apologetische geschriften; bepalen wij ons tot den *Apologeticus* 46 en 47: het is den wijsgeeren niet om de waarheid te doen, maar om roem en om dat doel te bereiken vervalschen zij haar. Begeerig naar het bezit der Christenen, ontleenden zij aan de Heilige Schrift, wat hun maar dienstig was, vervalschten dit of vermengden het met hun gissingen, bijvoegingen en veranderingen. Er blijft dan ook niets goeds over, er volgt een hoonende critiek op de meeningsverschillen der filosofen en een gewetenlooze censuur van hun zedelijk leven. Is er grooter verschil denkbaar in de waardeering van het geestelijk bezit der voorouders, bij Iustinus het: *ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἔσται* en bij Tertullianus het: *omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt, operantibus aemulationem istam spiritibus erroris* (Apol. 47, Oehl. I, 289)? Moeten wij er ons over verwonderen, dat een dergelijke polemiek den ontwikkelden heidenen moest tegenstaan? Begrijpelijkerwijze klaagt Tertullianus: *Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus* ¹⁾. Het is heel goed mogelijk, dat Minucius gevoeld heeft,

¹⁾ de testim. an. 1 (Oehl. I, 401); vgl. Harnack, *Mission u. Ausbr. d. Christentums I*, pag. 347.

hoe de apologetische methode van Tertullianus haar doel miste.

Wij gaan over tot Minucius om te onderzoeken of hij een tegenstelling vormt met de overige apologeten. Reeds in de inleiding (I, 4) kenschetst hij zijn bekeering in typeerende bewoordingen: *cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem*. Spreekt hij niet met de woorden *discussa caligine* stilzwijgend een oordeel uit over zijn vóórchristelijk denken? Dit denken was van nature goed, doch van buitenaf werd het geknot, een nevel lag over dit denken, zoodat dit niet onbelemmerd zich kon ontwikkelen, d.i. de waarheid slechts onvolkomen kon bereiken. Evenals een plant bij gebrek aan licht van de volle zon kwijnt en slechts ten halve leeft. Wij denken hier aan het ἀμυδρῶς ὄραν van Iustinus en het *obumbratur* van Tertullianus. En dat dit geen phrase is en dat wij hier niet iets inleggen in deze woorden, zal ons blijken, wanneer wij zien, welke plaats de daemonen in de geloofsvoorstellingen van Minucius innemen. Wij moeten reeds hier er op wijzen, dat Minucius zijn eigen heidensch denken niet absoluut verwerpt. Wel verhoudt het zich na zijn bekeering als diepe duisternis tot het licht der wijsheid en der waarheid, evengoed als zijn Christelijk denken duisternis is vergeleken bij de alwetendheid Gods: *deus . . . tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris* (32, 9). Leggen wij met Kühn in de woorden *in lucem sapientiae et veritatis* den zin van menschenlijke wijsheid, dan heffen wij de tegenstelling met het voorafgaande op, immers welke nevel zou uiteengeslagen zijn en welke duisternis zou bedoeld zijn? Deze woorden getuigen juist van blijdschap en zekerheid, dat het Christendom is *de* wijsheid en *de* waarheid, beide door de heidenen vurig begeerd en ijverig gezocht. De blijdschap over dit bezit vormt de grondtoon van dit geschrift, het woord van Paulus, dat het Christendom „de waarheid” is (*Epist. II ad Thess.* 2, 12), is de rotsvaste overtuiging van Minucius evenals van alle apologeten. Vandaar dat de Christen zijn heidenschen tegenstander, die tot de *incerta veritas* geconcludeerd had (5, 13), met rustig vertrouwen zal weerleggen door middel van de ééne, onomstootelijk bewezen waarheid, *una veritate confirmata probataque* (16, 4). Deze waarheid bestaat van eeuwigheid her en alle menschen hebben aan haar deel gehad, alleen de Christenen hebben nu volkomen deel aan haar. In hoe-

verre nu en op welke wijze hebben de heidenen deel aan haar gehad?

De mensch is uit niets (34, 9), naar Gods beeld (32, 1), door God geschapen: *a deo factus, formatus, animatus* (17, 1). Tot het beeld Gods behoort in de eerste plaats de vrije wil, zoo ook bij Minucius: *in saeculo libertate remissa* (34, 12, vgl. 36, 1). In de tweede plaats is hij als redelijk wezen verwant met God, wiens wezen, zooals wij later zullen zien, bepaald wordt door den logos (*ratio* en *sermo*). God heeft den mensch *ratio* en *sermo* geschonken, waardoor hij God kan kennen, verstaan en navolgen: *nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in coelum datus est, sermo et ratio, per quae deum agnoscimus, sentimus et imitamur* (17, 2). Dit is aller voorrecht, want de Godskennis behoort tot de oorspronkelijke uitrusting van den mensch: *omnes homines . . . rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nantos, sed natura insitos esse sapientiam* (16, 5), welke gebrek aan ontwikkeling niet in den weg staat ¹⁾. Uit het verband, dat Minucius tusschen den vrijen wil en de Godskennis bij den Christen legt ²⁾, mogen wij met grond vermoeden, dat Minucius de opvattingen van Iustinus en Tertullianus gedeeld heeft over de harmonische samenwerking van beide in den nog niet gevallen mensch. Maar in plaats hiervan heerschen dwaling en boosheid over den mensch, waarvan de daemonen de oorzaak zijn: *fontem ipsum erroris et pravitatis, unde omnis caligo ista manavit* (26, 7). Wij komen naderhand nog hierop terug: hier zij het voldoende datgene aan te stippen, wat verband houdt met dit hoofdstuk.

De daemonen zijn onreine geesten, die hun hemelsche kracht door aardsche smetten en begeerten verloren hebben. Om zich te wreken houden zij niet op *perditi iam perdere* (sc. homines) et *depravati errorem pravitatis infundere* (sc. hominibus) et *alienati a deo inductis pravis religionibus a deo segregare* (sc. homines)

¹⁾ Met *sapientia* bedoelt Minucius speciaal de Godskennis, want de Christen beantwoordt hier het bezwaar van Caecilius, dat onontwikkelde menschen, zooals de Christenen, zich bezig houden met de *exploratio divina* (cap. 5). Ook blijkt dit uit de volgende alinea (16, 6): *nihil itaque indignandum vel dolendum, si quicumque de divinis quaerat etc.* Op grond hiervan komt het mij voor, dat van Wageningen *sapientia* (= kennis Gods) terecht in verband brengt met 1, 4 evenals *prudentia* in dezelfde alinea. Ook Schelowsky, *op. cit.*, pag. 18 verklaart *sapientia* in den zin van de Godskennis.

²⁾ Vgl. hoofdst. V, pag. 111 e.v.

(26, 8). Zij trekken den mensch af van de hemelsche dingen en van den waren God naar de aardsche dingen en laten zichzelf als goden vereeren (27, 2). In plaats van de *ratio* heerscht de *instigatio daemonis* over den mensch (28, 5). Maar toch hebben de daemonen de aangeboren Godskennis in den mensch niet kunnen verstikken, getuige de *naturalis sermo* van den mensch (18, 11) en de vele uitspraken van dichters en wijsgeeren (19, 1—14). Gaarne beroept hij zich op hun uitspraken over één goddelijk wezen, al deden zij dit dan ook in verschillende bewoordingen (*sermonibus variis* 19, 3), doordat de een meer den nadruk legde op Gods geestelijk wezen (*mens, spiritus, animus*), de ander op zijn redelijk wezen (*ratio, intelligentia, vis divina rationalis*), weer anderen op zijn voorzienigheid (Stoa), onzichtbaarheid (Xenophon), onbegrijpelijkheid (Ariston) en almacht (Plato). Deze uitspraken stemmen bijna overeen met de Christelijke Godsopvatting: *Eadem fere sunt ista, quae nostra sunt* (19, 15); bijna, zoodat men zou kunnen meenen, dat *aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos* (20, 1). Dit lijkt veel op het oordeel van Iustinus, hoewel Minucius zich niet zoo stout durft uit te drukken ¹⁾. Maar de wijze, waarop Minucius beslag legt op de uitspraken der filosofen, is geheel dezelfde als van Iustinus. Christenen en filosofen zijn niet zonder meer aan elkander gelijk, omdat genen de geheele waarheid bezitten, waaraan de wijsgeeren krachtens de goddelijke medegift der *insita sapientia* en *ratio et sermo* slechts gedeeltelijk deel hebben gehad. Inderdaad zou Kühn gelijk hebben, dat Christenen en filosofen titels met gelijke beteekenis zijn, indien het Christendom berustte op het Stoïsche kennisprincipe (*sensus et ratio*) en de Stoïsche *νοῦς ἐννοῦς* (*insita sapientia*) ²⁾. Maar terwijl bij de Stoa deze beide voldoende waren ter bereiking van volledige kennis, vinden wij bij Minucius deze doorkruist door de macht der daemonen, die door de *errores* eenig positief resultaat onmogelijk maken, zoodat de overeenkomsten tusschen Christenen en filosofen steeds een restrictie dragen, vgl. *fere* (19, 5), *ut quivis arbitretur* (20, 1), *sapientes vestros in aliquem modum nobiscum consonare* (34, 8) en *gloriamur nos consecutos quod illi . . . quaesiverunt nec invenire potuerunt* (38, 6). Dit is voldoende om te verduidelijken,

¹⁾ Vgl. het citaat uit I *Ap.* 46 op pag. 60.

²⁾ *op. cit.*, pag. 23—24 en 30.

dat Minucius aan deze principes niet de beteekenis van de Stoa gehecht heeft, maar dat hij hier Christelijke voorstellingen van den oorspronkelijken aanleg en verduistering van dezen aanleg door de daemonen volgt. Deze brengt hij onder woorden met behulp van de terminologie van de Stoa, evenzeer als Iustinus en Tertullianus. Evenmin echter als wij hen op grond van dergelijke voorstellingen zouden durven beschuldigen, dat zij de Christelijke geloofswaarde dus uit eigen kracht gevonden hebben, hebben wij het recht Minucius hiervan te verdenken. Kühn heeft Minucius te veel op zichzelf beschouwd en is a priori niet van Minucius als Christen uitgegaan. Derhalve heeft hij zijn uitgangspunt niet in het *simulacrum dei* genomen, welks ontwrichting door de verderfelijke inwerking der daemonen hij zelfs gaarne uit Minucius had willen elimineeren ¹⁾. Door slechts even een blik te slaan in de andere apologeten, zien wij terstond, welk een belangrijke plaats de daemonenleer inneemt. Bij Minucius is het niet anders.

Het gebruik, dat Minucius van den oorspronkelijken doch nu onder dwang staanden aanleg van den mensch maakt, doet ons hem kennen als een kundig apologeet. Zoo weinig het beroep op de aangeboren Godskennis op zijn plaats zou zijn geweest tegenover een atheïstischen tegenstander, zoo juist was dit uitgangspunt tegenover een godsdienstig zoekend mensch gekozen. Met het oog op Caecilius was de aangeboren Godskennis immers de brug bij uitnemendheid tusschen den Christelijken en den heidenschen oever. Minucius doet hier een direct beroep op de in Caecilius levende stem, die hem van het bestaan van een *numen divinum* sprak. Dit kon hij dus in de eerste plaats niet ontkennen. Maar ook het getuigenis, dat voortvloeit uit de *insita sapientia* en dat zich uit in den *consensus omnium* (18, 11) moet indruk op Caecilius maken, daar hij toch zelf zich hierop beroepen heeft ²⁾. Dezen *consensus omnium* vinden wij in den *vulgi naturalis sermo* over God, in het getuigenis der dichters: *audio poetas quoque unum patrem divum atque hominum praedicantes* (19, 1) en in de *opinionones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior gloria est*, over den éénen God (20, 1). Maar ook moet een beroep op de bij de schepping aan den mensch geschonken *sensus et ratio*, waarneming en verstand (16, 5) volgen, omdat Minucius duidelijk wil

¹⁾ pag. 44: *Sie ist ein aufgepfropftes Reis.*

²⁾ Cap. 8, 1. Vgl. boven pag. 47.

aantoonen, dat het Christendom geen *anilis superstitio*, geen *male sana opinio* is, maar den naam van *sapientia* terecht draagt. Het Christelijk geloof beantwoordt niet alleen aan de aangeboren Godskennis, die in allen leeft, maar ook aan de waarneming en de rede. Dat is naar zijn meening de plaats, die aan de *sensus et ratio* bij Minucius toekomt, zij zijn noodig om aan te toonen, dat het Christendom redelijke godsdienst is. Kühn ziet het totaal anders: *Sie (de Christenen) haben ihn (God), der als insita sapientia, als blosser Keim im Menschengeste lag, durch denkende Betrachtung des Himmels zur Reife gebracht und in einer vernunftgemässen Lehre, die sie ersannen, der Menschheit zum Geschenk gemacht* (pag. 57). Het geloof der Christenen in den éénen God, Schepper en Onderhouder van alle dingen, oppersten Leider en Voorzienigheid, en in zijn eigenschappen vindt zijn steun in de waarneming van de schoonheid en doelmatigheid van den kosmos, waaruit het gezond verstand de gevolgtrekking moet maken van het bestaan Gods en van het ordenen, leiden en verzorgen van den kosmos door God (cap. 17 en 18). Terecht merkt Buizer op, dat in dit opzicht niet alleen de filosofen, maar ook de propheet Jesaja Minucius zijn voorgegaan, terwijl Paulus, *Epist. ad Rom.* I, 19—25 allerminst navolging van de Stoa behoeft te zijn ¹⁾. Zij, die dit ontkennen, zijn dwazen: *videntur . . . mentem, sensum, oculos denique ipsos non habere* (17, 3), vgl. *Sapientia Salomonis* 13, 1: *Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνώσία, καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα, οὔτε τοῖς ἔργοις προσσχόντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην*. Deze gebruikmaking van waarneming en rede wordt veelvuldig door Joodsche en Christelijke apologeten toegepast, en wanneer deze hierin overeenstemmen met de Stoïcijnen, mag dit ons niet verwonderen, omdat de Stoa een belangrijke plaats in de opvoeding, literatuur en cultuur innam. Met Kühn meegaande zouden wij aan de *sensus et ratio* bij Minucius een uitzonderlijke beteekenis toekennen. Minucius doet alleen slechts een beroep op deze, hij argumenteert er slechts mee; dat is geheel iets anders dan wanneer hij het Christendom op dit fundament zou opbouwen! Zij vervullen bij de Christenen een bescheidener taak dan bij de Stoa, de overeenstemming is meer formeel dan principieel.

¹⁾ *op. cit.*, pag. 98, vgl. ook pag. 96.

Wij hebben reeds opgemerkt, hoezeer Minucius overeenstemde met Iustinus in de waardeering van de overeenkomsten tusschen Christendom en philosophie. Op een stilzwijgende doch zeer opvallende wijze heeft Minucius van deze overeenkomsten gebruik gemaakt om het Christendom te verdedigen. Wie in de uitgave van Waltzing (Teubner 1926) aan den voet van den tekst de opgave van plaatsen ziet, welke Minucius aan de philosophie, in 't bijzonder aan Cicero's *de Natura Deorum* en Seneca, ontleend heeft, zal de handige wijze, waarop Minucius deze apologetisch benut, niet kunnen miskennen. Inderdaad bevat het oordeel van Ebert: *Minucius erscheint wie ein zum Christenthum fortgeschrittener Seneca* ¹⁾, evenzeer als dat van Baylis: *By these means he was able to suggest the conversion of Cicero himself, had that distinguished adherent of the Academic philosophy been alive* ²⁾, veel waars. Door een dergelijke verdediging moest het den ontwikkelden heidenen opvallen, dat het Christendom aanknoopte bij datgene, wat door de besten uit hun midden geleerd was. Minucius kon dit doen op grond van zijn opvattingen over den oorspronkelijken, nooit geheel en al door de daemonen onbruikbaar gemaakten aanleg van den mensch. Hij deed dit, omdat hij overtuigd was, dat een bestrijding der tegenstanders met dezelfde wapenen der philosophie, die ook door hen gehanteerd werden, goed gevolg moest hebben (cap. 39). De geheele opzet van den *Octavius* verduidelijkt dit principe: Minucius heeft beslist niet willen argumenteeren met directe ontleeningen aan de Heilige Schrift, omdat deze geen indruk op de heidenen konden maken. Immers zij ergerden zich aan den kunsteloozen, deels stilistisch ongenietbaren vorm van de Heilige Schrift, vooral van de eerste Latijnsche vertalingen, en zagen in den inhoud een reeks van onnoozele mythen en fabels, die door onontwikkelde schrijvers verzonnen waren ³⁾. Argumenten hieraan ontleend achtte Lactantius alleen voor Christenen geschikt, tegenover heidenen keurde hij deze beslist af, waarom hij dan ook Cyprianus laakt, die in zijn tractaat *ad Demetrianum* voortdurend bewijzen uit de H. Schrift gebruikt had: *non enim Scripturae testimoniis quam ille* (Demetrianus) *utique vanam, fictam, commenticiam putabat sed argumentis et*

¹⁾ *op. cit.*, pag. 383, noot 67.

²⁾ Baylis, *op. cit.*, pag. 188.

³⁾ Vgl. Harnack, *Mission enz.* I, pag. 361 met de noten, en 475, noot 1.

r a t i o n e fuerat refellendus ¹⁾. „*Argumentis et ratione*” wilde Lactantius in zijn groot apologetisch werk de heidenen winnen en hierop berust zijn gunstig oordeel over Minucius ²⁾. Stilzwijgend vertolkt Minucius bijbelsche gedachten in bewoordingen van Cicero en Seneca en dat dit zijn doel niet gemist heeft, blijkt uit wat Arnobius opmerkt over Cicero's *de Natura Deorum* en *de Divinatione*, welke geschriften volgens heidensche ijveraars op bevel van den senaat met den Bijbel dienden verbrand te worden, omdat zij het gezag van den nationalen cultus aan het wankelen brachten: *quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas* ³⁾. Tegelijk kwam Minucius hiermede aan het verwijt tegemoet, dat het Christendom in zijn leer iets geheel en al nieuws bracht. Op een kunstzinnige wijze laat hij Christelijke met heidensche uitspraken samenvallen, met dit verschil, dat het Christendom datgene bezit, wat de filosofie sporadisch en met onderlinge tegenspraak bereikt heeft. Dit alles is uitwerking van zijn opvatting, dat het Christendom *de* waarheid en *de* wijsheid is, welke van eeuwigheid her bestaan heeft en waaraan allen, ook de filosofen, in meer of mindere mate hebben deel gehad.

Op deze wijze waardeert en gebruikt Minucius als apologet de heidensche wijsbegeerte in tegenstelling met Tertullianus. Wel staat Minucius evenals Iustinus nog niet geheel los van de traditioneele opvatting, die teruggaat op de Joodsche apologetiek, namelijk dat de filosofen waarheden aan de profeten ontleend hebben, die zij onbegrepen misvormd hebben. Zoo hebben b.v. de Stoïcijnen, Epicureërs en Plato de verbranding der wereld geleerd, waarbij zij *de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis* nagevolgd hebben (34, 1—5). Evenzoo hebben Pythagoras en Plato de wedergeboorte *corrupta et dimidiata fide* geleerd (34, 6). Maar wij krijgen niet den indruk, dat dit een primaire overtuiging van Minucius is, in ieder geval werkt hij deze traditie niet uit in de richting van Tertullianus, want reeds dadelijk sluit hij de beschouwing over de wedergeboorte door genoemde filosofen af met een alles behalve vernietigend oordeel: *sed ad propositum satis est, etiam in hoc sapientes vestros in aliquem*

¹⁾ *Inst. Div.* V, 6, 4; Pierre de Labriolle, *op. cit.*, pag. 212 en 274.

²⁾ *Div. Inst.* V, 1, 22. Hierop volgt een minder gunstige critiek op de apologeten Tertullianus en Cyprianus.

³⁾ Arnobius, III, 7; Boissier, *Fin du paganisme* I^o, pag. 360—361.

modum nobiscum consonare (34, 8). Om de overeenstemming is het Minucius te doen en hij laat het bij deze korte aanwijzingen van ontleeningen aan de H. Schrift, welke inderdaad niet passen bij zijn eigen opvatting, maar een overblijfsel zijn van de Joodsch-Hellenistische traditie (b.v. Philo)¹⁾.

Niet geheel maar ten deele stemmen de wijsgeeren met de Christenen overeen. Daarin ligt de tegenstelling, daarom staat de *veritas divinitatis, quae nostri temporis aetate maturuit*, waardoor de invloed der daemonen gebroken en de oorspronkelijke aanleg van den mensch hersteld wordt, tegenover het zoeken en het niet kunnen vinden van de waarheid door de filosofen, wel te verstaan van de waarheid in haar geheel, omdat bij hen de daemonen door dwalingen het vinden van haar beletten. Het is duidelijk op welk fundament de bijzondere openbaring bij Minucius berust, zij is noodig om den door de daemonen geknechten mensch te verlossen. Door haar is de mensch hersteld *ad similitudinem dei*²⁾, dat wil zeggen: de mensch heeft nu weer deel aan de waarheid, bezit de *notitia dei* en is weer heer en meester over zijn *liberum arbitrium* zooals in de eerste dagen der schepping. Minucius heeft het niet noodig geacht om het ontstaan dezer bijzondere openbaring uiteen te zetten, evenmin om nauwkeuriger aan te geven in welke geschriften deze te vinden is. Het was voor hem hoofdzaak aan te toonen, dat de bezwaren, die door Caecilius tegen de *sapientia* der Christenen ingebracht werden, onjuist waren. Het rationeele karakter van het Christendom, door Caecilius betwijfeld en aangevallen, heeft Minucius boven allen twijfel willen stellen: Christendom is *sapientia*. *In sapientia religio et in religione sapientia est*³⁾.

¹⁾ Vgl. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten*, pag. 31.

²⁾ Tertullianus, *de baptismo* 5 (Oehl. I, 625).

³⁾ Het afkeurend oordeel over de wijsgeeren in cap. 38, 5 heeft betrekking op het leven, dat niet in overeenstemming is met hun woorden. Juist in het zedelijke vormen de Christenen een volkomen tegenstelling met de filosofen: *non eloquimur magna sed vivimus* (38, 6). Dit oordeel moeten wij scheiden van Minucius' beoordeeling van het deelhebben der filosofen aan de waarheid. Zoo ongunstig het eene, zoo gunstig is het andere oordeel.

HOOFDSTUK III.

DE LEER VAN GOD EN DEN LOGOS BIJ DE APOLOGETEN.

Om de beteekenis van de theologie in den *Octavius* naar waarde te kunnen schatten, wil ik eenige korte aanwijzingen laten voorafgaan over de verhouding van God tot den logos (Christus) bij de apologeten ¹⁾. Des te duidelijker zal het ons worden, dat de *Octavius* in zijn leer van God een afzonderlijke plaats in de apologetische letterkunde inneemt.

De Grieksche apologeten gaan allen meer of minder van het Platonisch Godsbegrip uit. *Der bekannte platonische Ausspruch, dasz Gott seinem Wesen nach ἐπέκεινα πάσης οὐσίας sei, war ja der schon von Iustinus, dem Märtyrer, mit besonderer Vorliebe erörterte Hauptsatz ihrer Gotteslehre* ²⁾. Het Christelijk Godsbegrip liep hierdoor gevaar tot een abstractie vervaagd te worden. Tegenover de wereld als het geschapene en eindige, het veranderlijke en vergankelijke staat de transcendente God, wonend in ontoegankelijk licht, zelf nooit openbaar wordend noch daadwerkelijk in de wereld ingrijpend, onuitsprekelijk en onnoembaar, zonder begin of einde, onveranderlijk en oneindig. Omdat God oergrond van alle dingen en volheid van alle zijn is, is Hij Schepper en Heer van alle dingen, Vader in kosmologischen zin: ὁ πατὴρ καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός (Iustinus passim). Toch hebben de apologeten God niet tot den directen Schepper van de wereld gemaakt maar hebben de in de wereld waar te nemen goddelijke rede, den logos, verpersoonlijkt en als den directen schepper der wereld voorgesteld. Op deze wijze kon het sublieme Godsbegrip gehandhaafd worden. God, wiens wezen nader omschreven wordt door πνεῦμα,

¹⁾ Literatuur: Harnack, *D.G.* I, pag. 525—536, 575—582. F. C. Baur, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* I, 1841, pag. 163—186.

²⁾ Baur, pag. 191. Plato, *de rep.* 509, B.

λόγος, νοῦς, σοφία, had aanvankelijk den logos in zichzelf (λόγος ἐνδιάθετος), doch toen Hij de wereld wilde scheppen, heeft Hij den logos van zich afgezonderd: τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν ¹⁾. Aangaande de wijze, waarop dit geschied is, drukken de Grieksche apologeten zich verschillend uit; Iustinus spreekt van een προ-
ἐρχεσθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, een γεννᾶσθαι en προβάλλεσθαι, Theophilus van γεννᾶσθαι en ἐξερεύγεσθαι, Tatianus van προπηδᾶν. Daarmede is te kennen gegeven, dat de logos een begin heeft genomen, creatuur van God in den tijd is, want hij is tegelijk met de wereld geschapen: ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς (Tatianus). Als λόγος προφορικός is hij een zelfstandige, persoonlijke hypostase, van God onderscheiden (ἀριθμῶ ἕτερόν τι en θεὸς ἕτερος Iustinus), Zoon Gods, wiens innerlijk wezen aan dat van God gelijk is. Krachtens zijn geschapen-zijn kan de logos in de eindigheid ingaan, werken, spreken en verschijnen, is hij het openbaringswoord en de scheppende rede van God. Hij is de openbare God, in rang onder God staande (ἐν δευτέρῳ χώρῳ of δεύτερος θεός Iustinus), schepper van de wereld, hij heerscht in de wereld en is het redelijk principe van haar ontwikkeling. Ook al wordt de wezenseenheid en de subordinatieverhouding tusschen God en den logos niet uit het oog verloren, toch vraagt men zich af, of deze voorstellingswijze niet in conflict komt met het strenge monotheïsme. Iustinus is zich niet van dit gevaar bewust, waaruit blijkt, dat een naief ditheïsme zonder bezwaar vereenigbaar met het monotheïsme werd gehouden. Von Engelhardt geeft hiervoor deze verklaring: *weil sie (de heidenchristenen), wie alle Heiden, welche mit dem Polytheismus gebrochen hatten und zu dem Gedanken der Einheit Gottes durchgedrungen waren, einer abstracten Gottesidee huldigten, so dass es ihnen trotz der Personification der Einen Gottheit nicht schwer fiel, eine Mehrheit göttlicher Wesen zu denken und anzubeten, in denen die Eine Gottheit einzelne Seiten ihres Wesens manifestirt, und die als gottgeborne Träger göttlicher Kräfte und als Theilhaber am göttlichen Wesen über alle Creatur erhaben sind* ²⁾. Deze logos, die de wereld geschapen en geordend heeft, heeft menschengestalte in Christus aangenomen. Iustinus is de eenige apologete vóór Clemens Alexandrinus, die uitdrukkelijk dit medegedeeld heeft, maar ongetwijfeld hebben allen, evenals Iustinus, in Christus de

¹⁾ Theophilus, *ad Autol.* II, 22.

²⁾ *das Christenthum Justins enz.*, pag. 146.

volkomen openbaring van den logos erkend ¹⁾. Evenwel niet God zelf, maar de logos, die krachtens zijn geschapen-zijn in de eindigheid kan ingaan, heeft zich in Christus geopenbaard. God is ongeworden (*ἀγέννητος*), onveranderlijk (*ἀτρέπτος*) en niet vatbaar voor lijden (*ἀπαθής*), het rustend *ὑπερούσιον*. Wij hebben dus hier een bedenkelijke afwijking van de oud-Christelijke opvatting: niet de menschwording Gods, maar de menschwording van de goddelijke rede, van een kracht en potentie Gods in Christus.

In het Westen vinden wij deze factoren bij Tertullianus terug, die de apologetische subordinatieleer overgenomen en nader uitgewerkt heeft. Is God bij de Grieksche apologeten meer een abstract wezen, bij Tertullianus, geschoold als hij was in Stoïsch denken, is God meer een concreet wezen. God is geest, maar omdat geest niets anders is dan een fijne substantie, is God substantie en lichaam: *Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et si invisibilia illa, quaecumque sunt, habent apud deum et suum corpus et suam formam, per quae soli deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit?* (*adv. Praxeas* 7, Oehl. II, 661). Stemt hij hierin overeen met de Stoa, in de verhouding van God tot de wereld hoedt hij er zich wel voor God en wereld samen te laten vallen (pantheïsme), maar stelt met de Grieksche apologeten God transcendent boven de verschijningswereld. Hierdoor krijgen wij dezelfde kenmerken als bij het Grieksche Godsbegrip: *Quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo* ²⁾. De Vader als zijnde de geheele godheid ³⁾ kan niet in het eindige ingaan, is dus steeds onzichtbaar, onveranderlijk en ontoegankelijk, niet vatbaar voor lijden (*impassibilis*, *adv. Prax.* 29) ⁴⁾. God is dan ook niet de directe Schepper van de ein-

¹⁾ Harnack, *D.G.* I, pag. 540.

²⁾ *adv. Marc.* II, 27, Oehl. II, 118. Merkwaardig dat *ut ita dixerim*, waardoor de gelijkstelling met het filosofisch godsbegrip met eenigen schroom wordt aangegeven. Niettemin is het toch maar een feit!

³⁾ *pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio* (*adv. Prax.* 9, Oehl. II, 663).

⁴⁾ *ceterum deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum... deus autem neque desinit esse neque aliud potest esse* (*adv. Prax.* 27, Oehl. II, 691).

dige wereld, maar slechts een deel (*portio*) en een afgeleid iets (*derivatio*) van den transcendenten God, de *logos* (*sermo et ratio*, of alleen *sermo*) heeft de wereld geschapen (*Apol.* 21). God was in den beginne de eenige persoon: *uit tempus, cum ei filius non fuit* (*adv. Hermog.* 3, Oehl. II, 341), maar in eigenlijken zin was God toch nooit alleen, inzooverre Hij zijn rede (*ratio*, *adv. Prax.* 5) in zich had. Deze *ratio* staat in het nauwste verband met den *sermo*, welke uit *ratio* bestaat, *ratione consistens*, en ook vóór de schepping in God was: *nam etsi deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat* (*adv. Prax.* 5, Oehl. II, 658). Daarmede hebben wij dus de elementen van den *λόγος ἐνδιάθετος* der Grieksche apologeten bij Tertullianus. Toen nu God de wereld wilde scheppen, liet Hij den *sermo* uit zijn wezen uitgaan, niet in den zin van een creatie, maar van een emanatie (*prolatio*, *Apol.* 21), substantie uit substantie: *protulit enim deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium; nam et istae species προβολαὶ sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt* (*adv. Prax.* 8, Oehl. II, 662). Daarmede is de *sermo* een zelfstandig, van God onderscheiden wezen, *λόγος προφορικός, secundus a deo constitutus* (*adv. Prax.* 7, Oehl. II, 660). En toch wordt daardoor de éénheid Gods niet opgeheven, omdat de éénheid der substantie gehandhaafd blijft; dat is het mysterie der goddelijke oeconomie. De *logos*, de Zoon, heeft alle macht in hemel en op aarde, maar hij heeft deze ontvangen van den Vader en is Hem derhalve ondergeschikt (*subordinatie*), zijn macht neemt een einde tegelijk met dat van de eindige schepping. Deze God is geschikt tot het ingaan in het eindige, alles wat den absoluten God onwaardig is, kan de *logos*-Zoon vervullen: *Quaecumque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro* (*adv. Marc.* II, 27, Oehl. II, 118). In tegenstelling met den Vader is de Zoon vatbaar voor lijden.

De emanatie van den Vader, die *tota substantia* is, zet zich voort in den Heiligen Geest, die dus evenals de *logos* een *portio* is, beiden zijn *consortes substantiae patris*. In rang volgt de H. Geest op den Zoon, hij is de derde persoon, doch met deze persoonlijkheid weet Tertullianus weinig te beginnen, dit is meer schematische uitwerking naar analogie van den *logos*: *tertius enim est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice*,

et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio (*adv. Prax.* 8, Oehl. II, 662).

Het monotheïsme in de goddelijke oeconomie handhaafde Tertullianus door de *una substantia*, de *unitas in trinitate*. De emanatie van deze ééne substantie in den logos-Zoon en H. Geest, de uitoefening der goddelijke heerschappij door geëmaneerde personen (*tres personae*) kon de éénheid niet in gevaar brengen: *Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οικονομίας statum protegit* (*adv. Prax.* 8, Oehl. II, 662). Terecht merkt Harnack ¹⁾ op naar aanleiding van Porphyrius' formuleering van de monarchie Gods: *Μονάρχης γὰρ ἔστιν οὐχ ὁ μόνος ὦν ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων. ἄρχει δ' ὁμοφύλων δηλαδὴ καὶ ὁμοίων* (volgt een vergelijking met keizer Hadrianus, die ook heerscht over *ἀνθρώπων τῶν ὁμογενῶν τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχόντων*.) *ὡσαύτως θεὸς οὐκ ἂν μονάρχης κυρίως ἐκλήθη, εἰ μὴ θεῶν ἦρχε. τοῦτο γὰρ ἔπρεπε τῷ θεῷ μεγέθει καὶ τῷ οὐρανίῳ καὶ πολλῷ ἀξιώματι*, dat Tertullianus (*adv. Prax.* 3, Oehl. II, 656) bij de verdediging van zijn orthodox Godsbegrip Porphyrius bedenkelijk nabij komt: *Atquin nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi*. Wij moeten ons deze verschuiving van het Christelijk monotheïsme in de richting van het heidensch-philosophisch monotheïsme in de gedachte houden, als wij de Godsleer in den *Octavius* beschouwen.

Wij vinden in verkorten vorm dezelfde voorstelling in den *Apologeticus*. Om te doen uitkomen, op welk een geheel andere wijze Tertullianus het dogma van God en Christus bij zijn heidensche lezers inleidt dan Minucius, geef ik een overzicht van de desbetreffende plaatsen in den *Apologeticus*, waarnaar ik dan in het volgende hoofdstuk bij de analyse van de Godsleer in den *Octavius* kan verwijzen.

Eén God en Schepper: *Quod colimus, deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum maiestatis suae . . . Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; . . . quod vero*

¹⁾ *Mission* enz. I, pag. 34, noot 1. Het citaat is uit Macarius Magnes (Porphyrius) IV, 20.

immensum est, soli sibi notum est (cap. 17, 1—2, Oehl. I, 182—183).

Maar niet God, doch de logos is de directe schepper, door emanatie uit God ontstaan, substantie uit substantie, waardoor de eenheid gehandhaafd blijft: *Apud vestros quoque sapientes λόγος, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis.* (Volgt een beroep op Zeno en Cleanthes.) *Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti, et ratio adsit disponenti, et virtus praesit perficienti. Hunc ex deo prolatum dicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae: nam et deus spiritus* (cap. 21, 10—11, Oehl. I, 198).

Evenals de zon in haar straal is en er geen scheiding tusschen beide is, maar uitbreiding van substantie, *ita de spiritu spiritus et de deo deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materia matrix* (bron), *etsi plures inde traduces* (kanalen) *qualitatis mutueris. Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo* (cap. 21, 12—13, Oehl. I, 199).

Slechts in maat en in graad (de Vader is nl. *tota substantia*, de Zoon *derivatio totius et portio*), niet in staat (als een tweede God) is er sprake van twee: *Ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit* (weggaan), *sed excessit* (zich uitbreiden) (cap. 21, 13, Oehl. I, 199).

Deze emanatie Gods, de logos, is de Christus: *Iste igitur dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit adfatur, docet, operatur, et Christus est* (cap. 21, 14, Oehl. I, 199).

Door zijn wonderen toonde Christus *se esse verbum dei, id est λόγος, illud primordiale, primogenitum, virtute et ratione comitatum et spiritu fultum, eundem qui verbo omnia et faceret et fecisset* (cap. 21, 17, Oehl. I, 201).

Op het einde der dagen zal Christus wederom verschijnen *ut dei virtus et dei spiritus et sermo et sapientia et ratio et dei filius* (cap. 23, 12, Oehl. I, 215).

Merkten wij reeds eerder op, dat de hoofdbeteekenis van den *Apologeticus* in het juridische ligt (vgl. pag. 17), en verwondert het ons dus niet, dat het theologisch gedeelte slechts een klein

deel van dit werk uitmaakt, des te meer valt het ons op, dat wij in deze korte uiteenzetting dezelfde dogmatische grondgedachten vinden als in de grootere dogmatische werken. Zóó onafscheidelijk zijn deze verbonden met Tertullianus' Christendom, dat hij het noodig acht bij een allereerste korte uiteenzetting van het Godsgeloof tegenover de heidenen daarvan gewag te maken. Zóózeer beheerscht de *regula fidei* zijn theologisch denken, dat zelfs de eenvoudigste inleiding op het Christelijk geloof tegenover de heidenen daardoor bepaald wordt. Deze *regula fidei*, waarin Tertullianus het begin van het doopsymbool geïnterpreteerd heeft (vgl. *adv. Praxean* 2), heeft hij met goddelijk gezag bekleed (*a Christo instituta, de praescr.* 13, Oehl. II, 15) en tot regel en wet gesteld voor het geloof ¹⁾: *fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis* (*de praescr.* 14, Oehl. II, 15). Maar wij mogen niet uit het oog verliezen, dat deze *regula fidei* nog geen *lex* was voor de geheele Christenheid maar slechts in die gemeenten gegolden heeft, welke binnen den gezichtskring van Tertullianus lagen ²⁾.

Tenslotte vragen wij ons af: was de methode van Tertullianus wel de juiste om de heidenen in te leiden in het Christelijk dogma van den éénen God? Zouden zij de drie personen in het ééne goddelijke wezen hebben kunnen aanvaarden zonder er tritheïsme in te zien? God als de ééne en anderzijds als de niet ééne, als de Schepper en anderzijds als de niet directe Schepper, als de onzichtbare en anderzijds als de zichtbare? Moet hun deze uiteenzetting niet wonderlijk aangedaan hebben en zou deze hen overtuigd hebben?

¹⁾ Harnack, *D.G.* I, pag. 364.

²⁾ Harnack, *D.G.* I, pag. 366.

HOOFDSTUK IV.

DE LEER VAN GOD IN DEN OCTAVIUS.

Zooals wij reeds eerder opmerkten, zijn alle geleerden stilzwijgend van de veronderstelling uitgegaan, dat Minucius en Octavius in hun Christelijke opvattingen overeenstemmen, m.a.w. dat Minucius zijn eigen Christelijke denkbeelden weergeeft ¹⁾. Minucius bekleedde zijn ambt te Rome en heeft daar den *Octavius* geschreven. Het is derhalve logisch het bijzondere karakter van de Godsleer in dit geschrift te verklaren uit te Rome heerschende opvattingen, alvorens wij onze toevlucht nemen tot andere verklaringen. Mocht iemand hiertegen inbrengen, dat Octavius in religiosis opvattingen, die in Afrika golden, weergeeft, dan wil ik volstaan met er op te wijzen, dat daar dezelfde dogmatische tegenstellingen bestonden als in Rome, slechts met dit verschil dat, wat in Afrika door Tertullianus bestreden werd, in Rome onder de bisschoppen Zephyrinus en Callistus officieele leer geweest is.

In het stilzwijgend overnemen van zooveel plaatsen uit Cicero en Seneca mogen wij geen argument zien voor de veronderstelling, dat Minucius eigenlijk een eclecticisch Stoïcijn was zonder veel of eenig verstand van het Christendom ²⁾, hoogstens kunnen wij daaruit opmaken, dat hij vóór zijn bekeering volgeling van de Stoa is geweest. Voor mij is dit belangrijk: het Christendom van Minucius is dusdanig, dat hij een dergelijk ruim gebruik van Cicero en Seneca heeft *kunnen* maken. Hij heeft inderdaad meer van het Stoisch Godsbegrip apologetisch *kunnen* verwerken dan b.v. Tertullianus. Dit moeten wij primair verklaren uit gangbare Christelijke voorstellingen, gaat dat niet, dan blijft ons de moge-

¹⁾ Zie pag. 7.

²⁾ Kühn, *op. cit.*, pag. 58 e.v. en 62.

lijkheid van Kühn nog altijd open: deze moet echter secundair blijven. Het zou immers wel heel eigenaardig zijn, dat een Christen een moraal-philosophisch (Stoïsch) monotheïsme zou hebben verdedigd! ¹⁾). Laten wij derhalve eerst nagaan, welke ontwikkeling het theologisch dogma in het begin der IIIde eeuw speciaal te Rome doorgemaakt heeft.

De uitleg van de eerste twee artikelen van het Romeinsche doopsymbool: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου κτλ., zooals deze door Tertullianus gegeven was, stootte op veler verzet ²⁾). Zegt hij niet zelf *adv. Prax.* 3 (Oehl. II, 656): *Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est* ³⁾), *quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομία esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν . . . itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam, inquiunt, tenemus.* Deze lieden, waartoe wij ook ontwikkelde menschen mogen rekenen, hadden de volgende bezwaren tegen de apologetische theologie van Tertullianus:

1. Bezorgdheid voor het monotheïsme, dat door de *μοναρχία κατ' οἰκονομίαν* ⁴⁾ in gevaar gebracht werd. In de aanbidding van twee en drie goddelijke wezens zagen zij di- en tritheïsme. Monotheïsme beteekent de absolute (getals)eenheid en de éénpersoonlijkheid van God, de *μοναρχία* zonder meer.

2. Kritiek op het Platonisch-Stoïsch Godsbegrip, waarbij God als de oneindige, rustende, verborgen achter de wereld liggende substantie gedacht wordt. God is niet verborgen. Uitgangspunt moet niet de substantie, maar veeleer de almachtige persoon Gods zijn.

¹⁾ Kühn, *op. cit.*, pag. 38.

²⁾ Literatuur: Harnack, *D.G.* I, pag. 734—760; Baur, *op. cit.*, pag. 243—256; Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, 1884, pag. 615—626.

³⁾ Typisch is dit geringschattend oordeel over de menigte, dat sterk overdreven is. De Vries, *Bijdrage tot de psychol. v. Tert.*, pag. 64 brengt dit in verband met Tertullianus' drang om zich te onderscheiden, hij behoort nu tot een kleine groep „bijzonderen" (Montanisten), zoodat er weinig goeds meer van de menigte kan gezegd worden.

⁴⁾ De kunstterm voor de hypostasen-theologie: God kan zich in verschillende subjecten openbaren en ontvouwen, zonder daarom ontledigd of in zijn Zijn versnipperd te worden.

3. Kritiek op den logos. De emanatie van den logos uit de goddelijke substantie maakte hen huiverig, omdat naar hun meening daarmede de zoozeer bestreden emanatie der aeonen van de Gnostici weer werd binnengehaald. Deze emanatie is ook niet mogelijk, want het woord is geen substantie, maar klank (Stoa!).

4. Bezorgdheid voor de volledige godheid van Christus. Volgens de oeconomische subordinatietheologie is de logos, een inferieur goddelijk wezen, in Christus verschenen, terwijl de cultus God in Christus zag. Daarom wezen zij de technische toepassing van het logosbegrip op Christus beslist af.

Uit het bovenstaande is het duidelijk, dat wij voorzichtig moeten zijn met het gebruiken van de apologetische theologie als vergelijkingsobject bij Minucius. Wij zien, dat op grond van de eerste twee artikelen van het doopsymbool nog andere overtuigingen bestonden, dan welke Tertullianus in zijn apostolische *lex* neergelegd had, en wij moeten daarbij vooral niet vergeten, dat deze verschijnselen tegen den achtergrond van het Katholicisme te beoordeelen zijn, en er ons voor hoeden al te lichtvaardig een oordeel in haeretischen zin over Minucius te vellen ¹⁾.

Deze tegenstanders van de oeconomische subordinatietheologie zijn de z.g. modalistische Monarchianen. Een kleine oriëntering over hen moge hier nog volgen. Zij leerden, dat God zelf in Christus vleeschgeworden is, van een reëel onderscheid tusschen Vader, Zoon en H. Geest wilden zij niets weten, deze waren slechts namen van één en hetzelfde subject: God. Wat wij over deze Modalisten weten, hebben wij te danken aan hun bestrijders, doch doordat de laatsten polemisch tegenover deze leer stonden, zijn hun mededeelingen tendentieus. Zoo berust de naam *Patripassiani* op de hatelijke methode van Tertullianus in zijn *adv. Praxeas* om overal in plaats van God „de Vader” te schrijven, zoodat de Vader neergedaald is in Maria, geboren is, geleden heeft, gestorven en begraven is. Het springt in het oog, dat, waar de Modalist Praxeas in plaats van drie subjecten (Vader, Zoon en H. Geest) slechts één subject (God) aannam, het kleinzielig is in dit geval alleen

¹⁾ Omdat wij in Minucius niets van Tertullianus' *regula fidei* bespeuren, merkt van Wageningen, *Theol. Tijdschr.*, 1912, pag. 231 op: *Bij Tertullianus staan wij midden in de „ecclesia Romana”, bij Minucius nog in den voorhof van een heidenschen tempel. Bij Tertullianus voelen wij reeds den machtigen arm der „disciplina catholica”, bij Minucius is nog geen spoor van dogma te vinden. Dit is mijns inziens misleidende overschatting der regula fidei.*

van den Vader te spreken, terwijl Praxeas den Zoon niet als een zelfstandige goddelijke persoon van den Vader onderscheidde. Evenals reeds oudere schrijvers over het lijden Gods gesproken hebben, sprak ook Praxeas over Gods lijden. Door de formuleering: *itaque post tempus pater natus et pater passus* (*adv. Prax.* 2, Oehl. I, 654) sprak Tertullianus weliswaar geen onwaarheid uit, maar gaf aan deze gedachte een aanstootelijken vorm ¹⁾. Evenzeer is het bericht van Hippolytus in zijn *Philosophumena* IX, 7 over den Modalist Noëtus tendentieus: οὗτος εἰσηγήσατο αἰρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων ²⁾, waarvan de bedoeling is de tegenpartij verwereldlijking van het Christendom aan te wrijven. Dit is groote laster, maar toch is deze mededeeling typeerend. Immers in zijn oeconomische theologie volgde hij bewust of onbewust de Platonische voorstelling van den transcendenten, apathischen God en hekelde de Modalisten wegens hun Godsbegrip, dat inderdaad eenige overeenkomst vertoonde met het Heraclitisch-Stoïsche godsbegrip (λόγος-θεός). Daarom was het nog niet geoorloofd te zeggen, dat de Modalisten bewust hun leer aan Heraclitus ontleend hebben! De oudste vertegenwoordigers hebben een kenmerkend monotheïstisch en wezenlijk bijbelsch-Christelijk belang gehad. Voor de tegenstanders is het karakteristiek, dat zij dadelijk den god van Heraclitus en Zeno vermoed hebben — een bewijs, hoe diep zij zelf in de Neoplatonische wijsbegeerte staken ³⁾. Dit moeten wij ons in de gedachten houden bij de beoordeeling van Minucius' Godsleer.

Klein-Azië is waarschijnlijk het eerste tooneel van den modalistischen strijd geweest (Noëtus); één van zijn leerlingen kwam ± 200 naar Rome en verbreidde daar deze leer, Epigonus. Sinds ± 215 stond Sabellius aan het hoofd van de Modalisten te Rome. Heftig werden zij bestreden door den presbyter Hippolytus, doch zij werden begunstigd door de bisschoppen Zephyrinus (198—217) en Callistus (217—222), zoodat in dien tijd het modalisme te Rome erkende leer is geweest. Vgl. de uitspraak van Zephyrinus: ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα

¹⁾ Zie hierover speciaal Baur, *op. cit.*, pag. 249—252.

²⁾ Vgl. ook *Philosoph.* IX, 10: πῶς οὐχ Ἡρακλείτου οἱ τοιοῦτοι δειχθήσονται μαθηταί, «εἰ καὶ» μὴ τῆδε τῇ λέξει διαφθάσας ἐφιλοσόφησεν ὁ σκοτεινός;

³⁾ Harnack, *D.G.* I, pag. 737. Neoplatonisme in den zin van Posidonius, Philo e.a. vóór het eigenlijke Neoplatonisme.

γενητόν καὶ παθητόν (Hippol: *Philos.* IX, 11). De eenvoudigste vorm van deze leer geeft Hippolytus in zijn geschrift tegen Noëtus: Christus is de Vader zelf, en de Vader zelf is geboren, heeft geleden en is gestorven (cap. 1); is Christus God, dan is Hij zeker de Vader, of Hij zou niet God zijn. Heeft Christus dus waarlijk geleden, dan heeft de God, die het alleen is, geleden (cap. 2). De Noëtianen komen op voor het monotheïsme, dat volgens hen door de tegenstanders in een veelheid van goden opgelost is (cap. 11). Zij komen op voor de godheid van Jezus (cap. 1) en beroepen zich daarvoor alleen op de Schrift ¹⁾ (cap. 2). Maar zij achten het niet gerechtvaardigd om uit den proloog van het Johannesevangelie een logos in te voeren en hem Zoon Gods te noemen; deze proloog moet allegorisch verstaan worden (cap. 15). Het gebruik van het logos-begrip wordt dus bepaald afgewezen. Hun Godsbegrip teekent Hippolytus in de *Philosophumena* IX, 10: „zij zeggen, dat één en dezelfde God de Schepper en Vader van alle dingen is, en dat Hij den rechtvaardigen van den ouden tijd verschenen is, wanneer het Hem behaagde, ofschoon Hij onzichtbaar is. Voorzoover Hij nl. niet gezien wordt, is Hij onzichtbaar, voorzoover Hij gezien wordt, zichtbaar; Hij is onbegrijpelijk, als Hij niet wil begrepen worden, begrijpelijk, als Hij begrepen wordt. Zoo is Hij op dezelfde wijze onoverwinnelijk en verwinnelijk, ongeboren en geboren, onsterfelijk en sterfelijk. Voorzoover nu de Vader niet voortgebracht is, is Hij terecht Vader genoemd; voorzoover het Hem echter behaagde zich aan een geboorte te onderwerpen, is Hij als geborene zijn eigen en niet eens anders Zoon. Aldus wilde hij de monarchie bevestigen en zeggen, dat wat Vader en Zoon genoemd wordt, één en dezelfde is, niet de een uit den ander, maar Hijzelf uit zichzelf; in naam wordt Hij onderscheiden als Vader en Zoon in den loop der tijden; het is evenwel de ééne, die verschenen is en zich aan de geboorte uit de maagd onderworpen heeft, en als mensch onder de menschen gewandeld heeft. Hij heeft zich als Zoon bekend aan hen, die Hem zagen, ter wille van zijn geboorte; zich echter ook als Vader geopenbaard aan hen, die het konden begrijpen. Dat de aan het kruis genagelde, die zichzelf zijn geest bevolen heeft, de gestorvene en niet gestorvene, die zichzelf op den derden dag opgewekt heeft, die in het graf gelegen heeft, die met de lans ge-

¹⁾ o.a. uit het Nieuwe Testament: *Evang. Iohann.* 10, 30; 14, 8 e.v.; Paulus, *Ep. ad Rom.* 9, 5.

stoken is en met nagels vastgeklonken is — dat deze de God en Vader van alles is, zegt Cleomenes en zijn aanhang.' Het onderscheid tusschen Vader en Zoon is dus nominaal en in zooverre God als mensch geboren is en als Zoon verschijnt, heeft dit onderscheid betrekking op de heilsgeschiedenis: *Wir haben hier die Vorstellung anzuerkennen, nach der Gott kraft seines Willens auch endlich, leidensfähig u.s.w. werden, sich selbst somit zum Menschsein bestimmen kann und bestimmt hat, ohne seine Gottheit dabei aufzugeben. Es ist der alte, religiöse und naive Modalismus, der hier mit den Mitteln der Stoa zur theologischen Lehre erhoben und exclusiv geworden ist* ¹⁾.

In het geschrift tegen de Modalisten, *adv. Praxean* ²⁾, geeft Tertullianus in hoofdzaak een gelijk overzicht van hun leerstellingen. Evenwel is hier de verhouding tegenover de getuigenissen van de Schrift, waarin de Zoon als subject tegenover den Vader staat, nader bepaald: *Aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum* (cap. 27, Oehl. II, 691). Daar God enkel geest is, heeft Hij niet kunnen lijden, voorzoover Hij zich echter in het vleesch begeven heeft, heeft Hij medegeleden. Geleden heeft de Zoon, *qui mortuus est non ex divina sed ex humana substantia*, maar de Vader heeft medegeleden: *compassus est pater filio* (cap. 29, Oehl. II, 695). De persoonlijke identiteit tusschen den Vader en den Christusgeest is dus vastgehouden.

Toen de tegenstellingen tusschen de oeconomische en de modalistische richting in Rome steeds scherper werden, besloot de bisschop Callistus, die zelf modalistisch gezind was, de eenheid der gemeente willende bewaren, om de leiders Hippolytus en Sabellius te excommuniceren. Om de tegenstellingen te overbruggen gaf hij een *formula concordiae*, waarin hij het logosbegrip — wel te verstaan voor de geheele Godheid, *λόγος-θεός* — opnam. Schijnbaar is dit een handigheid van een politicus, maar zij schijnt haar doel niet gemist te hebben. Het is niet noodzakelijk in de voorstelling *λόγος-θεός* zonder meer Stoïcisme te zien, wij vinden reeds deze gedachte bij Irenaeus, *adv. haer.* II, 28, 5: *Deus totus existens mens et totus existens Logos . . . omnia concludens mens ipse est*

¹⁾ Harnack, *D.G.* I, pag. 746.

²⁾ Geschreven na 213 (P. de Labriolle).

pater. Mogelijk is deze door Callistus weer opgenomen ¹⁾. Hippolytus geeft deze formule aldus weer: τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἐν δὲ ὃν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τὰ τε ἄνω καὶ κάτω καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον „ὅν πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί” (Evangel. Iohann. 14, 11). τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γάρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ’ ἓνα. ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἓν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἓνα θεόν, καὶ τοῦτο ἐν ὃν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ (Philosoph. IX, 12). Wij leggen uit deze formule nog even deze punten vast: Callistus houdt zich verwijderd van het Platonisch Godsbegrip (1). De *logos* is niet alleen de Zoon, maar ook de Vader (2), omdat God één *ondeelbaar πνεῦμα* is, dat het bovenste en benedenste vervult (3), waarop de *menschwording Gods* berust (4). Dit *πνεῦμα*, dat in den Zoon is ingegaan is de *Vader*; wat verschijnt, d.i. de mensch, is de *Zoon* (5). De Vader en de Zoon zijn ἐν πρόσωπον, één ongedeelde en ondeelbare persoon (6).

Wij kunnen nu de Godsleer van Minucius vergelijken met en beoordeelen naar de dogmatische opvattingen van zijn tijd. Als volgt leidt hij dit onderwerp bij zijn heidensche lezers in: „dwaas zijn zij, die in den kosmos een opeenhooping van toevallig elkan- der ontmoetende atomen en niet het werk van de goddelijke rede zien: *qui hunc mundi totius ornatum non divina ratione perfectum volunt*” (17, 3). Hoe moeten wij dit *divina ratione* verklaren? Werkt God rechtstreeks door zijn eigen *ratio* (λόγος ἐνδιάθετος) of door tusschenkomst van zijn gehypostaseerde *ratio* (λόγος προφορικός) in de schepping? Reeds de eerstvolgende alinea pleit voor de opvatting, dat God zelf als directe Schepper en Onderhouder optreedt: „wat toch kan duidelijker, onweersprekelijker en doorzichtiger zijn, wanneer men zijn oogen naar den hemel opheft en alwat beneden rondom ons is, onderzoekt, dan dat er

¹⁾ Zie Harnack, *D.G.* I, pag. 583, noot 3.

bestaat een *numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur?*'' (17, 4). Inderdaad is het resultaat hetzelfde als bij Cicero, *de Nat. Deor.* II, 2, 4: *esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur*, maar noch dit resultaat noch de theologische argumenteering, waardoor dit resultaat gevonden wordt, zegt iets voor Kühn's conclusie, dat de God der Christenen door Stoïsche teleologie gevonden is (pag. 30). Kühn beschouwt Minucius ook hier weer te veel op zichzelf; heeft niet Aristides ¹⁾ op dezelfde wijze het bestaan van God ingeleid: *Ἐγώ, Βασιλεῦ, προνοῶ θεοῦ ἡλθον εἰς «τόνδε» τὸν κόσμον καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων. ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, οὐ κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινούμενα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν?* Deze apologeten passen toe, wat zelfs Irenaeus, één der meest bijbelsche kerkvaders, wien men er allerm minst van kan verdenken de bijzondere openbaring miskend te hebben, mogelijk geacht heeft: een toereikende kennis van God als Schepper en Voorzienigheid kan de mensch zich uit de natuur verwerven ²⁾. Minucius vormt hierin dus geen tegenstelling met de apologeten (vgl. b.v. Tertullianus, *Apol.* 17, 4). Maar het resultaat kan alleen Minucius aldus formuleeren, men zal er in Tertullianus' *Apologeticus* vergeefs naar zoeken. Minucius heeft aan het *regantur* van Cicero zijn eigen Christelijke uitbouw gegeven: door God wordt de natuur bezielde, in beweging gebracht, onderhouden en bestuurd, zonder een spoor van eenig tusschenwezen tusschen God en schepping. Eveneens even verder, waar Minucius spreekt over de hemellichamen: *quae singula non modo ut crearentur, fierent, disponderentur, summi opificis et perfectae rationis eguerunt* (17, 6). Wij zien, hoe nauw hier het verband tusschen God en *ratio* gehouden is, God en *ratio* zijn éénzelfde subject; zoodat Minucius naar aanleiding van de afwisseling der jaargetijden opmerkt: *qui ordo facile turbaretur, nisi maxima ratione consisteret* (17, 7), waarmede God alleen bedoeld kan zijn.

Zooals wij in het overzicht zagen, ging bij de Modalisten het afwijzen van de zelfstandige hypostase van den logos gepaard met

¹⁾ *Apol.* I, 1—2, ed. Geffcken in *Zwei griechische Apologeten*, pag. 32.

²⁾ *adv. haer.* III, 25, 1: *Necesse est igitur ea, quae providentur et gubernantur cognoscere suum directorem; quae quidem non sunt irrationalia neque vana, sed habent sensibilitatem perceptam de providentia dei.* Harnack, *D. G.* I, pag. 573.

het verdedigen van de absolute monarchie Gods. Wij treffen dit verband ook bij Minucius aan en daardoor heeft het monotheïsme in den *Octavius* een streng karakter, hetgeen reeds Ebert en Boissier opgemerkt hebben ¹⁾. Na eerst het *unius imperium* van God vergeleken te hebben met de alleenheerschappij der aardsche vorsten, met de ééne koningin onder de bijen, den éénen ram onder de kudde schapen en den éénen stier onder de kudde runderen, stelt Minucius de volgende vraag, waarop het antwoord niet twijfelachtig kan zijn: *Tu in caelo summam potestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam maiestatem, cum palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecumque sunt, verbi iubet, ratione dispensat, virtute consummat* (18, 7). Een zeer merkwaardige passus zoowel voor de theologie als voor de apologetische methode van Minucius. Heeft reeds Massebieau er op gewezen, dat de *Octavius* ook nog met andere werken van Tertullianus dan alleen met den *Apologeticus* verband houdt ²⁾, hier meen ik zijn vermoeden te kunnen bevestigen, ook al ben ik mij er van bewust, dat hier niet van feiten doch van waarschijnlijkheden in verband met de dateeringskwestie sprake kan zijn. Ik ben overtuigd, dat Minucius hier stilzwijgend stelling neemt tegen de *μοναρχία κατ' οἰκονομίαν* van Tertullianus en dat wel op een opvallende manier. In het eerste gedeelte van dezen passus bepaalt Minucius zijn houding tegenover de formuleering van de *dominatio* Gods, die ten uitvoer gebracht wordt door *alias proximas personas (officiales)* ³⁾. Betrekken wij nu eerst ook nog 33, 1 in deze beschouwing: *Reges tamen regni sui per officia ministrorum universa noverunt, deo indiciis opus non est*, dan treft ons de totale tegenstelling tusschen beider zienswijze. Minucius wil van een vergelijking van Gods heerschappij met de administratie-heerschappij van aardsche vorsten niets weten, Gods almacht is juist — wat Tertullianus met een beperking voordroeg —: *dominatio unius, singularis, monarchia* in absoluten zin; *μονάρχης γάρ ἐστιν ὁ μόνος ὢν* had Minucius met Porphyrius kunnen zeggen. Kühn (pag. 43) merkte reeds op, dat deze plaats 33, 1, hoe gering zij ook schijnt, daardoor belangrijk is, doordat

¹⁾ Vgl. boven pag. 32, noot 1.

²⁾ Vgl. boven pag. 2.

³⁾ *adv. Prax.* 3, vgl. het citaat op pag. 76.

zij één der sterkste afwijkingen van de apologetische leer, speciaal de engelenleer vertoont. Iustinus en Athenagoras laten nl. de engelen aan de regeering van de wereld deelnemen. Kühn vergelijkt Seneca, *ep.* 95, 47: *non quaerit ministros deus: quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est.* De afwijking bij Minucius berust dus volgens Kühn op Stoïsche zienswijze. Onze conclusie is natuurlijk anders, hier hebben wij een mooi voorbeeld, hoe Minucius een plaats van Seneca kan gebruiken, welke Tertullianus niet had kunnen gebruiken. Tertullianus laat de engelen deelnemen aan het goddelijk bestuur: *Igitur si et monarchia divina per tot legiones angelorum administratur . . . nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta milia virtutum procuratur* (*adv. Prax.* 3, Oehl. II, 657), dus in hen een soort verpersoonlijking van goddelijke krachten ziende (evenals Philo¹⁾). Minucius ziet in de engelen dienaren en wel boden (ἄγγελοι) en wezens, die Gods eer verheerlijken: *angelos, id est ministros et nuntios, dei sedem tueri eiusque venerationi . . . adsistere* (26, 11), woorden die hij den magiër Hostanes laat uitspreken en waarbij hij zich aansluit. De functie, die Minucius aan de engelen geeft, is in den geest van het evangelie, en heeft in geen enkel opzicht iets met de regeering van God uit te staan. De almachtige God regeert alleen, zijn *wil* bestuurt de wereld: *mundus . . . unius dei nutu gubernatur* (20, 2), zijn zorg strekt zich niet alleen tot het geheel maar ook tot de onderdeelen van de wereld uit: *nec universitati solummodo deus, sed et partibus consulit* (18, 3). Dit alles is in overeenstemming met de ongedeelde *summa potestas* en *tota maiestas* van het goddelijk *imperium*. Het is waarschijnlijk, dat Minucius het geschrift *adv. Praxean* kent en hier polemizeert tegen cap. 3, waarin Tertullianus zijn monarchiebegrip ontwikkeld heeft, en dit wordt nog waarschijnlijker door hetgeen in denzelfden passus hierop volgt. God heeft noch begin noch einde, zegt Minucius geheel in overeenstemming met de apologeten. Dit is zijn fundamenteele opvatting over al het goddelijke: *divinum autem id est, quod nec ortum habet nec occasum* (21, 11). Wij komen hierop naderhand nog terug bij den *locus de Christo*, doch geven ons hier reeds rekenschap van de vraag: hoe zou deze uitspraak te rijmen zijn met de hypostase van den logos, die in den tijd geworden is

¹⁾ Geffcken, *op. cit.*, pag. 182.

en ook in den tijd een einde zal nemen? Had Minucius een hypostase van den logos aangenomen, dan zou hij zeker met deze formuleering in moeilijkheden zijn gekomen. Hierop volgen de merkwaardige woorden: *qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo*, welke een sterke overeenkomst vertoonen met Tertullianus, *adv. Prax.* 5 (Oehl. II, 658): *ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia*. Merkwaardig, omdat Minucius zich alleen met deze woorden bij Tertullianus aansluit, terwijl deze er onmiddellijk op laat volgen: *ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem, suam scilicet*, waarvan hij cap. 8 zegt: *protulit enim deus sermonem etc.* Minucius neemt klaarblijkelijk slechts het eerste gedeelte uit Tertullianus over en beschouwt daarmee dien toestand van God als blijvend. Evenals Minucius slechts datgene aan Cicero en Seneca ontleent, wat overeenstemt met zijn Christelijke denkbeelden, schijnt hij ook slechts datgene uit Tertullianus over te nemen, wat met zijn eigen opvattingen strookt. Hij neemt derhalve de eenheid in absoluten, niet in relatieven zin aan. Ook hierin dus een stille polemiek tegen Tertullianus' oeconomische zienswijze. Op dezelfde wijze gebruikt naar mijn meening Minucius in het laatste gedeelte van dezen passus apologetisch nogmaals Tertullianus. Immers het slot: *qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat* (regeert), *virtute consummat* (volbrengt) herinnert aan Tertullianus, *Apol.* 17, 1¹). Doch wij zagen, hoezeer Tertullianus zich beijverde om aan zijn lezers duidelijk te maken, in welken zin hij dit bedoelde ²). Het is wel opvallend, dat Minucius hier juist die formuleering van den logos volgt, waaraan Tertullianus zijn oeconomische hypostasenleer verbonden had, zonder ook maar eenigszins Tertullianus in dezen te volgen.

Wij kunnen dus nu wel als zeker vaststellen, dat Minucius de voorstelling van den *λόγος προφορικός* niet gedeeld heeft. De eigenaardige wijze, waarop Minucius zich tot driemaal toe in dezen passus tegenover Tertullianus plaatst, bewijst, dat hij de *μοναρχία καὶ οἰκονομίαν* niet aanvaard heeft. Het kan ons dan ook niet verwonderen, dat Minucius de verschijning van Christus niet in verband heeft gebracht met den *λόγος προφορικός*. Maar moeten wij dan met Kühn aannemen, dat, terwijl bij Iustinus de logos

¹) Vgl. boven pag. 77.

²) *Apol.* 21, 10—11; 21, 17; 23, 12.

persoonlijk in Christus verschenen is, bij Minucius de logos *als ein Theil Gottes (infusus 32, 7), als eine Potentialität (ingenium 16, 5)* in den mensch ligt? Zou het niet meer voor de hand liggen, dat Minucius met de Modalisten God en logos geïdentificeerd heeft en in Christus de incarnatie Gods gezien heeft? Daartoe moeten wij zijn Godsbegrip eerst nauwkeuriger onderzoeken, misschien beantwoordt dat nog nader aan de voorstellingen der Modalisten.

Is de *virtus* bij Tertullianus een hypostase Gods, bij Minucius werkt de *virtus dei* direct in de wereld: *in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus, cum tonat, fulgurat, fulminat, cum serenat* (32, 4). Tevens een bevestiging van 18, 7 *virtute consummat* in den zin van een niet-hypostase. Minucius neemt dus veel eer den λόγος ἐνδιάθετος aan, d.i. God heeft ongescheiden den logos in zich: *verbum et ratio et virtus* (18, 7), Gods wezen is logos: *divina ratio* (17, 3), *perfecta ratio* (17, 6), *maxima ratio* (17, 7), ja hoezeer spreekt hij zich uit in den geest van de *formula concordiae* van Callistus (God is λόγος en πνεῦμα) in 19, 2: *Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur!* Daarom is Minucius ook zoo ingenomen met de leer van Thales, volgens wien God de geest is, die alles uit het water gevormd heeft: *Thales rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta formaverit* (19, 4)¹⁾.

Wij treffen dan ook geregeld bij Minucius de eenheid Gods naast de directe schepping en onderhouding door God aan. Omdat God de eenige is, is de naam „God” afdoende: *deo, qui solus est, dei vocabulum totum est* (18, 10). De heidenen stemmen met de Christenen overeen omtrent den éénen God, *de una potestate consentiunt* (18, 11), evenals de filosofen van naam: *deum unum multis licet designasse nominibus* (20, 1), en niet minder de Joden, wien het niets gebaat heeft, dat zij eveneens één God op altaren en in tempels met de

¹⁾ Wat hierop volgt: *Esto altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo traditum*, door Waltzing in den tekst behouden, is te onzeker om er conclusies aan vast te knopen. Gronovius en Halm hebben deze woorden niet opgenomen, zijlijken veel op een aantekening van een christelijk librarius. Wil men de plaats behouden, dan is ook hier niet van een hypostase sprake, *spiritus* is God, zooals Tertullianus van Praxeas zegt: *spiritum patrem ipsum vis haberi, quia deus spiritus* (adv. Prax. 27, Oehl. II, 693). *Selbst von einem Geiste Gottes sollte nicht die Rede sein, ausser sofern Gott überhaupt Geist ist* (Baur, op. cit., pag. 253).

nauwgezetste cultusceremoniën vereerd hebben (*quod u n u m et i p s i d e u m aris atque templis maxima superstitione coluerant* 33, 2). En terwijl Tertullianus het in zijn *Apologeticus* noodig acht te wijzen op het verschil tusschen Christenen en Joden betreffende Christus, terwijl zij beiden denzelfden God erkennen — de Joden zagen in Christus slechts een mensch en niet den logos Gods, het woord, dat vóór alledingen was enz. (cap. 21) — wijst Minucius er met nadruk op, dat de ééne God der Joden „onze” God is: *nam et ipsi d e u m n o s t r u m, idem enim omnium deus est, dereliquerunt* (33, 3). Realizeeren wij ons nu het Godsbegrip van Flavius Iosephus, wiens geschriften Minucius kent en 33, 4 noemt, dan valt er nog een eigenaardig licht op deze plaats. Afwijkend van het Joodsch-Alexandrijnsch Godsbegrip, volgens hetwelk de wereld door den logos geschapen is, laat Iosephus God zelf zonder eenige hulp, louter en alleen uit lust tot het goede de wereld scheppen: *Ταῦτα ὁ Θεὸς ἐποίησεν οὐ χερσίν, οὐ πόνοις οὐδὲ τινῶν συνεργασμένων ἐπιδεηθείς, ἀλλ’ αὐτοῦ κατὰ θελήσαντος καλῶς ἦν εὐθὺς γεγονότα*¹⁾. Bij Minucius ligt de nadruk op den „*unus deus*”, op de *overeenkomst* tusschen beiden; bij Tertullianus op het *verschil* tusschen beiden. Wij zullen verderop zien, in welk opzicht het Godsbegrip van Iosephus nog een aantrekkelijken kant had voor Minucius.

Vervolgens gaan wij Gods werking in de schepping na: de mensch is *a deo factus, formatus, animatus* (17, 1), door God wordt de geheele natuur bezielde, in beweging gebracht, onderhouden en bestuurd (17, 4). Hij is *auctor* en *parens* (17, 7), *deus artifex* (17, 11), *parens omnium* (19, 5). De wereld is Gods werk: *totus hic mundus eius opere fabricatus* (32, 1), in zijn werken zien wij zijn kracht altijd aanwezig: *virtutem eius semper praesentem* (32, 4). God de almachtige schept het heelal evenzeer als Hij het ten slotte vernietigt: *ita nil mirum est, si ista moles ab eo, quo exstructa est, destruat* (34, 4), evenals God den mensch uit niets schept en na den dood uit niets herstelt: *hominem a deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari* (34, 9). God is de almachtige Vader en Heerscher: *parens omnium et omnium dominus* (35, 4), *auctor omnium ac speculator omnium* (32, 9), *omnium rector* (36, 9). Zorg dragend voor het heelal en zijn onderdeelen (18, 3), weshalve

¹⁾ *Contra Apionem* II, 22; Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, 1903, pag. 405.

Minucius God elders *elementorum custos* kan noemen (34, 10) ¹⁾, en heerschend in de geschiedenis der volken: *deo dispensante regna tenuerunt Assyrii etc.* (25, 12) is God bij uitstek de *summus moderator* (17, 5), Heerscher en Vader van het heelal, schooner dan alles, wat Hij geschapen heeft: *crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem* (18, 4). Volgens Kühn (pag. 26) een Platonisch-Stoïsche gedachte. Goed, als wij maar met Waltzing bedenken, dat deze gedachte Christelijk goed is geworden ²⁾ en dus niets zegt voor een Stoïsche Godsopvatting van Minucius.

Deze God, wij voelen het reeds, is een gansch andere dan de God van Tertullianus' voorstelling. Volgens hem toch is God eigenlijk een abstract wezen, hoe concreet-substantieel ook gedacht; naast *invisibilis* en *incongressibilis* drukken de bepalingen *placidus* en *impassibilis* zoozeer Gods verhouding tot de wereld uit, dat God eigenlijk boven alle zijn verheven, overeenkomt met den *philosophorum deus*. Het beeld, waardoor dan ook het beste Gods werking in de wereld verduidelijkt wordt, is dat van de zon en den straal, waarbij de zon in den straal is: *et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius* (*Apol.* 21, Oehl. I, 199). Bij Minucius vinden wij het beeld anders uitgewerkt, hetgeen ons nu niet meer kan verwonderen. Bij hem werkt de zon rechtstreeks op de wereld in, het sophisme van de zon in den straal vindt bij Minucius geen plaats in zijn theologische gedachtengang: zij staat aan den hemel en toch breidt zij zich uit over alle landen; overal tegenwoordig, dringt zij tot alles door, zonder dat haar luister afneemt: *(sol) caelo adfixus, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam eius claritudo violatur* (32, 8). Dit beeld vormt een goed uitgangspunt voor de transcendentie en immanentie Gods, welke wij nu nader willen beschouwen. Reeds dit beeld zou op zichzelf voldoende zijn om aan te toonen, dat wij noch deïsme noch pantheïsme in de theologie van Minucius kunnen zien, het is bij uitstek het beeld van het Christelijk theïsme.

¹⁾ Bij Athenagoras is dit de taak der engelen: οὗς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε περὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι. Ook hier blijkt weer duidelijk, dat Minucius een eigen, van de apologeten afwijkende, Godsvoorstelling heeft.

²⁾ *Liber Sapientiae* 13, 3: γνώτωσαν πόσω τούτων (de zon, maan enz.) ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων.

Hoewel Minucius God opvat als geest, *mens, ratio et spiritus* (pag. 90), is het niet met zekerheid uit te maken of hij onder geest evenals Tertullianus een soort substantie verstaan heeft. Kühn¹⁾ maakt dit op uit de wijze, waarop Minucius in zijn beschouwing over de daemonen de in dien tijd veel gebruikte plaats van Plato, *Symp.* 202, E: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ uitlegt: *Vult enim* (sc. Plato) *esse substantiam inter mortalem immortalemque, id est inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam* (26, 12). Nu meent Kühn, dat Minucius zijn eigen (Stoïsche) denkbeelden in deze verklaring toegepast heeft. Maar terecht merkt Buizer op, dat Kühn vergeten heeft aan te toonen, of deze uitleg wel van Minucius zelf is; aangezien deze plaats van Plato dikwijls aangehaald werd, is het zeer goed mogelijk, dat Minucius haar in dezen vorm van elders overgenomen heeft²⁾. Buizer acht het zelfs mogelijk, dat Minucius het substantiebegrip uit Tertullianus, *Apol.* 22: *Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spirituales* overgenomen heeft. Het is in ieder geval onvoldoende om op grond van deze plaats tot een substantieel Godsbegrip in den *Octavius* te besluiten; het is echter wel mogelijk, dat Kühn's conclusie juist is. Eerst wanneer de theologen onderzocht hebben, of aan het spiritueel-substantieele en het etherisch-lichamelijke van het wezen der engelen ook eenzelfde substantieel Godsbegrip pleegt te beantwoorden, kunnen wij Kühn's conclusie aanvaarden. Mijn overtuiging is, dat naast een zuiver geestelijk Godsbegrip de voorstelling van substantieele lichamen der engelen bestaan heeft. Er is in den *Octavius* geen spoor van een substantieele opvatting van de ziel en dit kan ons voorloopig nog meer huiverig maken om Kühn's substantieel Godsbegrip te aanvaarden. Alles, wat Minucius meedeelt over de transcendentie Gods, past evenzeer bij een zuiver geestelijke Godsvoorstelling als bij de opvatting, dat God πνεῦμα, de hoogste bestaansvorm van de stof, is, zooals Tertullianus 'tuitdrukt: *spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*³⁾.

¹⁾ *op. cit.*, pag. 33.

²⁾ *Quid Minucius etc.* pag. 103. Waltzing verwijst naar Apuleius, *de deo Socr.* VI: *Sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio.*

³⁾ zie boven pag. 74 het citaat *adv. Prax.* 7.

Doch omdat Minucius geen enkele aanwijzing geeft in de richting van een substantieel-pneumatisch Godsbegrip, houden wij ons voorloopig het best aan de voorstelling van de onsubstantieele transcendentie Gods. Bij deze transcendentie is het allerm minst noodzakelijk met Kühn eerder heidensch-philosophische, speciaal Platonische, invloed dan Christelijke aan te nemen ¹⁾. God is te schitterend dan dat men Hem kan zien: *hic non videri potest: visu clarior est* (18, 8). Vgl. hiermede *Ep. I Pauli ad Timoth.* 6, 16 en *Exodus* 33, 20. „En toch gelooven wij Christenen aan God, omdat wij Hem kunnen voelen en zijn kracht in zijn werken bespeuren”, zegt Minucius in overeenstemming met Paulus, *Ep. ad Rom.* 1, 20: *Immo ex hoc deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. In operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus, cum tonat etc.* (32, 4). Wij zien God evenmin als den wind, die onzichtbaar alles in beweging brengt; en evenmin als wij in de zon kunnen zien zonder verblind te worden, kunnen wij God zien, de bron zelf van alle licht. God kunnen wij niet zien met ons vleeschelijk oog, evenmin als wij de ziel kunnen zien en grijpen (32, 5—6). God is ontastbaar, want Hij is te rein voor onze aanraking: *nec comprehendi: tactu purior est* ²⁾, en onschatbaar, want Hij staat buiten het bereik van onze zintuigen: *nec aestimari: sensibus maior est*, oneindig, onmetelijk en slechts aan zichzelf in zijn volle grootheid bekend: *infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus* (18, 8). Niets hierin vormt een afwijking van bijbelsche voorstellingen, God en mensch staan tegenover elkander als geest en vleesch (vgl. *Proph. Isaiae* 31, 3) en Minucius trekt hieruit de logische consequenties. Duidelijk spreekt hij zich uit, dat 's menschen kenvermogen absoluut ontoereikend is om Gods wezen te begrijpen: *nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus* (18, 8), tevens nog een indirect getuigenis op welke wijze Minucius zelf oordeelde over de *sensus et ratio* met betrekking tot de Godskennis ³⁾. Ons kennen is slechts een ten deele kennen, ja het kan

¹⁾ *op. cit.*, pag. 28—29.

²⁾ Om op grond hiervan over Gods *Immaterialität* (Kühn, pag. 28) te spreken, is niet geoorloofd. Aangenomen, dat God substantie is, dan wordt hier niet meer gezegd dan dat deze substantie te fijn is voor onze aanraking.

³⁾ Zie boven pag. 68.

slechts in beperkten zin aanspraak op dien naam maken, zooals Minucius het zoo mooi en tevens echt Christelijk uitdrukt: *Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem dei qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit* (18, 9). Dezelfde gedachte vinden wij o.m. ook terug bij onze Nederlandsche dichteres Hade-wych: *Want mochtene (kon Hem) de mensche begripen ende verstaen (omvatten en begripen) met sinnen ende met siere ghedachten, soe ware god mendere (minder) dan de mensche, ende soe ware hi saen ute (spoedig ten einde) ghemint* ¹⁾.

Daar God transcendent uitgaat boven onze zintuigen en ons begripen, heeft Hij geen eigenlijken naam: *nec nomen deo quaeras: deus nomen est . . . deo, qui solus est, dei vocabulum totum est* (18, 10). Hierin stemt Minucius overeen met Iustinus, II *Ap.*, 6: *ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν οὐκ ἔστιν*, ja zelfs het woord „God” is geen naam maar een benaming: *τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομα ἔστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα* ²⁾. De woorden *πατὴρ*, *κτίστης*, *κύριος*, *δεσπότης* zijn derhalve geen namen, maar praedicaten, die Gods werken en heerschen uitdrukken. Vandaar dat Iustinus met een schijnbare tegenstrijdigheid spreekt van *ἄρρητος πατὴρ* (II, 10). Bij Minucius treffen wij hetzelfde aan: *Quem si patrem dixerō, carnalem opineris; si regem, terrenum suspiceris; si dominum, intelleges utique mortalem. Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem* (18, 10). En toch spreekt Minucius, zooals wij op pag. 91 zagen herhaaldelijk over God als *parens*, *auctor*, *dominus*, *rector*, *moderator* enz. Wil Minucius in de naamloosheid van God zijn transcendentie duidelijk uitgedrukt zien, opdat zijn lezers toch maar vooral vleeschelijke en aardsche voorstellingen van God verwijderd houden, zoo moet hij betreffende Gods verhouding tot het eindige zijn praedicaten gebruiken; dan is God niet *ἀνώνυμος* maar juist *πολὺώνυμος*. God is geen philosophisch abstract begrip, maar een levende persoonlijkheid, die door zijn werken in de schepping zijn praedicaten, zoo men wil zijn namen, ontvangt. Juist dit *πολὺώνυμος* mogen wij op deze plaats niet uit het oog verliezen. Minucius blijft in het Godsbegrip niet bij een abstracte transcendente voorstelling staan, zooals wij nu zullen zien.

Wij moeten ons hier het vrijwel abstracte Godsbegrip der apo-

¹⁾ Uit brief XII, uitg. van Joh. Snellen, pag. 94.

²⁾ v. Engelhardt, *op. cit.*, pag. 127—129.

loeten indachtig zijn om te constateeren, dat Minucius dit ook heeft, doch tegelijk daarboven uitgaat. Volgens Tertullianus is God behalve *invisibilis* en *incongressibilis* ook *placidus*, voorzover Hij niet direct schept en onderhoudt en regeert; God is te hoog verheven, dan dat Hij direct in verband met het eindige kan treden. Het beeld van de zon, die vanuit den hemel in de stralen op de aarde inwerkt, is bij uitstek geschikt om Gods werking uit te beelden. Bij Tertullianus is Gods werking veeleer bepaald tot het bovenaardsche ¹⁾. Bij Minucius strekt Gods directe werking zich uit over hemel en aarde en al wat zich buiten de aarde bevindt; God is juist *niet* alleen *in caelo constitutus*, zooals Caecilius in zijn aanval op het Christendom gezegd had: *erras, o homo, et falleris: unde enim deus longe est, cum omnia caelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt, deo plena sint? Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est* (32, 7). Kühn ziet hierin een echt Stoïsch kenmerk: de verklaring van Gods alomtegenwoordigheid door een doordringing van het goddelijk *πνεῦμα* wijst op Stoïsch-materieele opvattingen²⁾. Op deze wijze ziet Kühn de formeele overeenkomst met Seneca, *ep.* 41, 1: *prope est a te deus, tecum est, intus est*. Ik meen deze overeenkomst van uit een anderen hoek te moeten bezien. In de eerste plaats is de gedachte, dat God alles vervult, echt bijbelsch. Ik verwijs naar *Proph. Ierem.* 23, 24: *εἰ κρυβήσεται τις ἐν κρυφαῖσις, καὶ ἐγὼ οὐκ ὄψομαι αὐτόν; μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ, λέγει κύριος; vgl. ook Psalm. 139, 7—13; Actus Apostol. 17, 27 en 28: ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκαστοῦ ἡμῶν ὑπάρχοντα. ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Deze Oud-Testamentische opvatting deelt ook Flavius Iosephus, *Antiq.* VIII, 4, 2 (inwijdingsgebed van Salomo): *σὺ γὰρ, εἶπεν, οἶκον μὲν αἰώνιον ἔχεις, ὃ δέσποτα, καὶ ὧν σαντῷ εἰργάσω γεγονότα, τὸν οὐρανὸν οἶδαμεν καὶ ἄερα καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, δι' ὧν ἀπάντων οὐδὲ τούτοις ἀρκοῦμενος κελύεσθαι* ³⁾. Wij zagen reeds hoe Minucius op de overeenkomst tusschen den God der Joden en dien der Christenen wees ⁴⁾.*

¹⁾ Vgl. boven pag. 74 en 75.

²⁾ Kühn, *op. cit.*, pag. 42.

³⁾ Friedländer, *op. cit.*, pag. 333.

⁴⁾ Zie pag. 91.

Hij bedoelt speciaal deze van de Alexandrijnsche logos-theologie afwijkende Godsopvatting, welke inderdaad lijkt op de pantheïstische, zonder er mede identisch te zijn. Want, zooals wij weldra zullen zien, Minucius houdt de persoonlijkheid Gods in het oog en identificeert nergens God en wereld. Tenslotte vinden wij dezelfde voorstelling bij de Modalisten, vgl. de *formula* van Callistus: καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τὰ τε ἄνω καὶ κάτω. Wij hebben dus hier weer één der gevallen, waarin Minucius zich zoo dicht bij Seneca kon aansluiten, terwijl Tertullianus dit niet kon. Niet omdat Minucius eigenlijk een Stoïcijn zonder begrip voor het Christendom was, maar omdat hij sprak van uit modalistisch standpunt, dat de bijbelsch-monotheïstische godsvoorstelling volgde. Ook hier neemt Minucius een eigen afzonderlijke plaats in de Platonistisch georiënteerde apologetische literatuur in. Maar hij staat niet alleen als een zonderling met een eigen cultuur-Christendom (vgl. pag. 28), neen Minucius vormt een kleine schakel in de historische ontwikkeling van het Christelijk dogma, niet los van maar verbonden met het verleden.

Vervolgens wil ik nog tegen Kühn opmerken, dat de uitdrukking *infusus est* niet behoeft te wijzen op een materieele Godsopvatting. Dit kan evenzeer gebezigd worden van God als πνεῦμα in zuiver geestelijken zin. God ziet alles en niets blijft voor Hem verborgen: *tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris!* (32, 9). Zegt dit iets voor een materieele Godsopvatting? Immers niets! God is voor Minucius geen God van verre, maar van nabij: *non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus* (32, 9), en: *non solum in oculis eius, sed in sinu vivimus* (33, 1). Ook hier weer overeenkomst met Seneca, *ep.* 83, 1: *Nihil deo clusum est. Interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit*, vgl. Paulus, *Ep. I ad Corinth.* 4, 5; Seneca, *ep.* 95, 47: *(deus) ubique et omnibus praesto est*¹⁾. Inderdaad is hier het Christendom van Minucius verwant met de Stoïsche denkbeelden van Seneca. Toch blijft Minucius ook hierin Christen of wil men soms ontkennen, dat dergelijke uitspraken goed Christelijk zijn? Een afwijking van de orthodoxie van Tertullianus wil niet zeggen een fout tegen de kerkelijke orthodoxie! Kühn verbaasde er zich over,

¹⁾ F. X. Burger, *Min. Fel. und Seneca*, 1904, pag. 28 en 30.

hoe Minucius, wanneer hij spreekt over God alleen, onder Plato-nische invloed staat, maar wanneer hij spreekt over Gods verhou-ding tot de wereld, Stoïsch-pantheïstische opvattingen volgt, welke opvattingen Minucius' oorspronkelijk eigendom zouden zijn ¹⁾. Zou Kühn zich wel bewust zijn geweest wat het Christelijk theïsme inhoudt? Leert dit niet juist, dat God persoonlijk trans-cendent boven de wereld uitgaat maar tegelijkertijd immanent onophoudelijk in de wereld werkt? Afgezien van de persoonlijkheid Gods, welke wij nu nog in den *Octavius* zullen nagaan, beantwoordt Minucius volkomen aan het Christelijk theïsme, ik zou haast zeggen beter dan de apologeten, die hem voorafgingen. Van pantheïsme is afgezien van andere plaatsen geen sprake, Minucius zegt het kort en bondig: *Templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit?* (32, 1).

Maar ook de persoonlijkheid Gods en de persoonlijke verhouding tusschen mensch en God dienen tot bewijs, dat in den *Octavius* van geen pantheïsme sprake is. In cap. 33 heeft Minucius, zooals wij reeds eerder zagen, zonder meer den God der Joden „onzen God en aller God” genoemd. Daarmede nam hij ook over de persoonlijke verhouding van God tot het Joodsche volk. Zoo spreekt hij over Gods wetten, bevelen, hulp en bestraffing. In 34, 12 is er sprake van Gods lankmoedigheid: *dei patientia maxima*, en van zijn oordeel: *iudicium*, in 36, 2 deelt Minucius mede, dat God over het lot van den mensch beschikt: *qui cum possit praescire materiam, pro meritis et qualitatibus singulorum etiam fata determinat*. God kan den mensch helpen, daar Hij aller Heer is en de zijnen liefheeft: *itaque et nobis deus nec non potest subvenire nec despicit, cum sit et omnium rector et amator suorum* (36, 9), maar Hij onderzoekt 's menschen gezindheid in tegenspoed en gevaar: *sed in universis unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus* (36, 9). Als martelaar weet de Christen zich zeker van Gods hulp: *at enim dei miles nec in dolore deseritur* (37, 3), *nec intellegitis, o miseri* (bedoeld zijn de heidenen) *neminem esse qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine deo possit sustinere* (37, 6). En zoo dit

¹⁾ Kühn, *op. cit.*, pag. 33**.

nog niet voldoende mocht zijn, hoe kan er zonder een persoonlijke verhouding tusschen God en mensch sprake zijn van een vereering door reine gezindheid: *cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur* (29, 8), van een *propitiare deum* (32, 3), van een bidden (36, 7) en van een vertrouwen op de mildheid Gods naast het geloof aan de hier in de wereld tegenwoordige majesteit Gods: *quieti, modesti, dei nostri liberalitate securi spem futurae felicitatis fide praesentis eius maiestatis animamus* (38, 4)? En tenslotte spreekt Minucius het uit, dat Octavius door Gods kracht zijn tegenstander overreed heeft: *habet dei munus eximium, a quo et inspiratus oravit et obtinuit adiutus* (40, 3).

Als tegenstelling geven wij eenige trekken van het pantheïstisch godsbeeld van Seneca. God en wereld zijn woorden voor éénzelfde begrip: *quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?* (*de benef.* IV, 7, 1) en: *vis illum* (sc. deum) *vocare mundum, non falleris; ipse enim est hoc, quod vides totum, partibus suis inditus* (*quaest. nat.* II, 45). Van dezen god geldt het: *prope est a te deus, tecum est, intus est* (*ep.* 41, 1), ja god is de ziel van den mensch: *animus . . . quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem?* (*ep.* 31, 11). Godsvertrouwen wordt hier zelfvertrouwen: *unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere* (*ep.* 31, 3). Het hoogste goed is het leven volgens de natuur: *consummatur itaque bonum eius, si id implevit, cui nascitur . . . secundum naturam suam vivere* (*ep.* 41, 8). Tot zulk een god te bidden is dwaasheid: *quanta dementia est hominum! turpissima vota dis insusurrant* (*ep.* 10, 5). Dit zij voldoende om aan te toonen, dat het Godsbeeld van Minucius geheel anders is. Immers bij Minucius gaat God uit boven de wereld en is toch tegelijk in de wereld, is God onbegrijpelijk maar toch kenbaar, is God geen mechanische providentie zonder meer, maar staat als een persoonlijkheid, Vader, Heer, Helper, Rechter, Opvoeder, Belooner en Bestraffer boven den mensch. Hij is het, die het eeuwig leven zoo goed als het aardsche leven aan den mensch schenkt, Hij geeft de belofte van een *futura felicitas*. Dat is de absolute tegenstelling van het *mors est non esse* (Seneca, *ep.* 54, 4) en van het recht van den wijze om uit het leven te gaan. Bij Minucius is het „God in den mensch” heel iets anders dan de god-ziel van de Stoa, geen sluitsteen van

een systeem, maar fundament van een krachtige levensbeschouwing.

Wij kunnen tegelijk hier de vraag beantwoorden, of Minucius in zijn geschrift deïsme ontwikkeld heeft. De persoonlijkheid en de transcendentie Gods zouden op zichzelf aan deïsme beantwoorden, doch de immanentie Gods in den *Octavius* is daarmede in strijd. Het deïsme toch ziet de voortdurende betrekking tusschen God en de door God geschapen wereld voorbij en acht een ingrijpen Gods in strijd met zijn volmaaktheid. Wij behoeven hier niet verder uit te weiden: alles in den *Octavius* gaat uit boven de voorstelling van God als *primum movens*.

De verklaring van een eclectisch Stoïsch pantheïsme lag meer voor de hand. Doch doordat hierin en niet in de eerste plaats in de dogmatische ontwikkeling van het Christendom het eigenaardige karakter van de theologie in den *Octavius* gelegen zou zijn, zooals Kühn en zijn volgelingen meenden, ligt het voor de hand, dat door hen dezelfde fout gemaakt is, als door de tegenstanders van het modalisme, die in het modalistisch Godsbegrip den god van Heraclitus en Zeno meenden te bespeuren. Waar deze fout door tijdgenooten gemaakt is, kan het ons niet verwonderen, dat dezelfde fout ten opzichte van Minucius met een tusschenruimte van zooveel eeuwen gemaakt is.

Wij vatten samen: het verschil met de apologetische theologie is opvallend, wat wij het best kunnen verklaren door in Minucius een aanhanger van de modalistische richting te zien. Hij ontwikkelt het beeld van de absolute monarchie Gods, waarin geen plaats is voor *officiales*. Hij kent geen afzonderlijke hypostase van den logos, maar houdt God en logos voortdurend nauw met elkander verbonden. Hij laat God als den directen Schepper en Onderhouder optreden, hij blijft niet bij den transcendenten, rustenden God staan, maar neemt aan, dat daarnaast God onafgebroken zelf immanent in de wereld werkt. Zonder aarzeling legt hij volkomen beslag op het overeenkomstig Godsbegrip der Joden, zonder ook maar met een enkel woord over het verschil (Christus-logos) te spreken. En dan tenslotte dit verschil: waar bij de apologeten het monotheïsme verzwakt wordt door een naief ditheïsme, wanneer de verhouding Christus-God besproken wordt, handhaaft Minucius zijn geheele geschrift door een absoluut monotheïsme, zelfs in den *locus de Christo* wijkt hij daarvan niet af. Deze plaats kunnen wij

thans ook beter beoordeelen na ons onderzoek van de Godsleer in den *Octavius*.

Doordat deze plaats maar al te veel op zichzelf beschouwd is, is het verklaarbaar, dat er zooveel verschillende opvattingen over het Christendom van Minucius zijn ontstaan. Een ieder zal toestemmen, dat elke Christologie eerst dan goed gewaardeerd kan worden, wanneer deze in verband met de Godsleer wordt gebracht. Allereerst de tekst en zijn verband. In cap. 9, 4 maakt Caecilius den Christenen het verwijt, dat zij een mensch en wel een misdadiger vereeren: *Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caeremonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur*. Waarop Octavius in cap. 29, 2—3 antwoordt: *Nam quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Ne ille miserabilis, cuius in homine mortali spes omnis innititur: totum enim eius auxilium cum extincto homine finitur!* In de eerste plaats zegt Minucius hier duidelijk, dat Christus geen aardsch (*terrenus*) en geen sterfelijk (*mortalis*) mensch is geweest. Daarmede kunnen wij de meening van H. Dessau afwijzen, volgens wien Minucius tot de Adoptianen, die Christus voor een *ψιλος άνθρωπος* hielden, behoorde ¹⁾. Minucius ontkent niet, dat Christus mensch is geweest, maar hij was geen aardsch noch een sterfelijk mensch. Kühn meende hieruit op te mogen maken, dat Minucius aan Christus geen *terra*, en diengevolge geen *terrenum pondus* en dus ook geen *humanum corpus* toegeschreven heeft ²⁾. Positief wil dit volgens Kühn zeggen: Christus is naar zijn wezen *spiritus, immortalis substantia, caelestis levitas, caelestis vigor*. Wij zien, dat deze redeneering berust op Kühn's opvatting omtrent 26, 12 (*spiritus* = *immortalis substantia*). De conclusie van Kühn is derhalve, dat Christus een schijnlichaam volgens Minucius heeft gehad (docetisme). Wij hebben reeds gezien ³⁾, dat wij niets kunnen opmaken uit 26, 12 betreffende een materiele opvatting van den geest. Als dus Minucius hier het woord *terrenus* afwijst, zegt dat mijns inziens niets voor docetisme.

¹⁾ Vgl. boven pag. 29.

²⁾ *op. cit.*, pag. 40.

³⁾ Zie boven pag. 93.

Minucius bedoelt daarmee alleen: Christus was geen aardsch en sterfelijk mensch zooals de andere menschen. Dit ligt geheel in de lijn van zijn opvatting over het goddelijke (vgl. boven pag. 88). En juist daarom laakt hij in de volgende alinea (29, 4) de foutieve opvatting der heidenen over het goddelijke. Als wij deze plaats (29, 2) gewoon doorlezen, kunnen wij geen spoor van docetisme daarin bespeuren. D. Plooy ¹⁾ brengt deze plaats in verband met *Ep. I Pauli ad Corinth.* 15, 17—19. Terecht definieert Plooy *terrenus* als: tot de sfeer van deze aarde, tot het sterfelijke behorende, en ziet nu in 29, 2 een reminiscens aan *Ep. I ad Corinth.* 15, 47: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. De interpretatie is nu met eenige aanvullingen als volgt: „Christus is natuurlijk geen misdadiger, zooals gij meent, hij was onschuldig, hij was geen gewoon, sterfelijk mensch, hij is waard voor een God gehouden te worden, want hij is opgestaan. Immers: dat was wel een dwaas, die op een sterfelijk mensch zijn hoop bouwde. Dat is een zeer duidelijke reminiscens aan I Cor. 15, 17—19: Εἰ δὴ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν . . . εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλπιότες ἐσμέν μονόν ἐλεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Mij dunkt dat is klaar”. Afgezien van het feit, dat hier te veel in den tekst ingelegd wordt, heb ik de volgende bezwaren. De hoofdgedachte van Paulus omtrent de opstanding van Christus is, dat God Christus heeft opgewekt: . . . οὐ ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ οὐ ἡγείρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἡγείρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται (*Ep. I ad Corinth.* 15, 15). In de eerste 20 verzen van cap. 15 is niet minder dan 9 maal sprake van het opgewekt worden van Christus ²⁾. De woorden in Plooy's betoog: *hij is waard voor een God gehouden te worden, want hij is opgestaan*, luiden dus eigenlijk in den zin van Paulus: hij is waard enz., want hij is opgewekt, d.i. door God opgewekt. Wij houden dit even in onze gedachten. Even verder merkt Plooy op, dat *Ep. I ad Corinth.* 15 Minucius' betoog betreffende de opstanding van den mensch beïnvloed heeft. Minucius verwijst naar de natuur, o.m. met de

¹⁾ Min. *Felix een Modernist?* in *Theologische Studiën*, 32e jaarg., 1914, pag. 30 e.v., over de Christologie spec. pag. 42—48.

²⁾ Vgl. ook Paulus, *Ep. ad Rom.* 4, 24 en 6, 4; *Ep. ad Galat.* 1, 1; en *Ep. ad Corinth.* 6, 14: ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἡγείρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. In *Ep. ad Corinth.* 15 berust 's menschen opstanding op Gods opwekking van Christus.

woorden: *semina non nisi corrupta revirescunt* (34, 11), welke woorden volgens Plooy aan *Ep. I ad Corinth.* 15, 42 herinneren: οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ. Indien nu Minucius geloofd had, dat Christus door God opgewekt was, zou het logisch geweest zijn, dat hij aan de opwekking van Christus aangeknoopt had bij zijn uiteenzetting over de opwekking van den mensch door God. Dan zou hij, evenzeer als hij de goddelijkheid van Christus gebaseerd had op de opwekking van Christus, de opstanding des menschen daarop gebaseerd hebben, te meer als hij bij beide onderwerpen hetzelfde cap. 15 in zijn gedachten had gehad. Nu heeft echter Minucius betreffende 's menschen opstanding aangeknoopt bij *Ep. I ad Corinth.* 15, 36: ἄφρων, σὺ δὲ σπείρεις, σὺ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ en 42. Dit bewijst op zichzelf niets, maar het maant tot voorzichtigheid. Evenmin als ik ten opzichte van *Octavius* 34, 11 kan zeggen: de mensch wordt opgewekt, omdat Christus door God is opgewekt, mag ik met Plooy op grond van *terrenus* concludeeren: Christus is waard voor een God gehouden te worden, want hij is opgestaan. Juist het feit, dat Minucius bij de natuur aanknoopt, versterkt mij in de overtuiging, dat hij Modalist is geweest: God is Christus, er is geen sprake van een opgewekt worden, maar van een opstaan uit eigen goddelijke kracht. Daarmee kon Minucius niets aanvangen bij de behandeling van 's menschen opstanding, die door den almachtigen God tot stand wordt gebracht. Ik spreek derhalve als mijn vermoeden uit, dat Minucius op de plaats over Christus Paulus, *Ep. I ad Corinth.* 15 niet in de gedachten heeft gehad.

Thans geef ik mijn eigen opvatting. Ons uitgangspunt is weer: Christus is geen gewoon aardsch en sterfelijk mensch. Want zulk een mensch kan nooit een God zijn, laat staan de ééne God der Christenen. Deze toch is zonder begin en einde, zijn wezen is *mens et ratio et spiritus* (19, 2). God is almachtig, vervult alles boven en beneden, terwijl van zijn onveranderlijkheid en niet-werkzaamheid (vgl. Iustinus en Tertullianus) geen spoor in den *Octavius* is te vinden. Bij de Modalisten is Jezus Christus de op aarde verschenen God, en wel zóó, dat God in de gestalte van Jezus het vleesch aangenomen heeft en dit vergoddelijkt heeft. De geest in Christus is niet anders dan God zelf: *spiritum, id est deum, id est Christum*, het vleesch is de Zoon: *filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum* (Tertullianus, *adv. Prax.* 27). Van

Hem geldt het, dat Hij geen gewoon aardisch en sterfelijk mensch was. Hij is niet als ieder aardisch mensch door God geschapen, maar God de almachtige, voor wien niets onmogelijk is, heeft zelf het vleesch aangenomen. Hij is ook niet sterfelijk in den gewonen zin des woords, maar Hij heeft zichzelf zijn geest bevolen, de gestorvene en niet gestorvene, die zichzelf op den derden dag opgewekt heeft (zie boven pag. 83). De geest in Christus, God zelf, is onsterfelijk, welke veranderingen ook het lichaam, de Zoon, moge ondergaan. Minucius repliceert op de beschuldiging van Caecilius, dat de Christenen den mensch Christus vereeren, van uit het standpunt: wij vereeren den Christus-geest, d.i. God. De ééne God blijft gehandhaafd, als mensch verschenen is Hij niet gestorven *ex divina sed ex humana substantia* (zie pag. 84). De onzichtbaarheid Gods (32, 4) is hiermede niet in strijd, want wie kan zeggen, dat hij God met vleeschelijk oog in Christus heeft aanschouwd? Het lichamelijk oog kon in Christus niets anders dan het vleesch zien, waarin de onzichtbare God heeft willen wonen: τὸ μὲν γὰρ βλέπομενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν νόον, τὸ δὲ ἐν τῷ νόῳ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα (formule van Callistus) ¹⁾.

De *Octavius* is dus een inleiding, waarop nader onderricht moet volgen. Vandaar dat Minucius het zijn heidensche lezers, evenals Octavius Caecilius, niet moeilijker wil maken dan voorloopig strikt noodig is. De Christenen hebben slechts één God, dat is het belangrijkste, wat Minucius te zeggen heeft. Het was nu niet het geschikte oogenblik om te spreken over de heilsgeschiedenis, zelfs wil de schrijver zijn lezers het nominaal verschil tusschen God en Christus besparen tot geschikter gelegenheid. Het is apologetische bedoeling, dat hij den naam van Christus zelfs niet heeft willen noemen, zooals ook blijkt uit 27, 7, waar hij zegt, dat de daemonen uit de lichamen gaan *adiurati per deum verum et solum*. Indien ergens, dan had het toch hier zeker wel voor de hand gelegen den naam van Christus te noemen, vgl. Iustinus, II *Ap.* 6: κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ en Tertullianus,

¹⁾ Ook Dessau (*Hermes* 40, 1905, pag. 383) heeft deze mogelijkheid aangestipt; *Christus sei identisch mit Gott, sei eine Gestalt oder ein Name des einen Gottes*. Maar dan kan Minucius niet behooren tot de Adoptianen, die zich tijdens Zephyrinus van de kerk afscheidden en die in Christus slechts een mensch zagen (φιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν Σωτῆρα φάσκουσιν, Eusebius, *H. E.* V, 28, 2, Schwegler pag. 196).

Apol. 23 (Oehl. I, 215): *atquin omnis haec nostra in illos* (de daemonen) *dominatio et potestas de nominatione Christi valet*.

Vandaar het streng volgehouden monotheïsme in den *Octavius*. Zooals wij gezien hebben, geeft dit geen aanleiding om te vermoeden, dat Minucius een kettersch Christen is geweest. Wij zien in hem een Katholiek van het begin der IIIde eeuw, die zich aansluit bij de door de bisschoppen van zijn Kerk voorgestane dogmatische opvattingen. Wij kunnen niet ontkennen, dat Minucius door deze modalistische overtuiging bepaalde voordeelen verkreeg: 1° consequent monotheïsme, 2° geen logos-Christusspeculaties, waarom het in het Christendom waarlijk niet gaat, 3° een geschikte inleiding op de geschiedenis van Gods openbaring in Christus, 4° een ruimere mogelijkheid om de klassieke literatuur apologetisch te gebruiken dan zijn voorgangers, waardoor 5° het nieuwe, dat de verschijning van het Christendom in de antieke wereld met zich meebracht, minder vreemd aandeed en voor een deel vervulling van het oude bleek te zijn.

Minucius was geen theoloog maar leek. Maar hij toonde met dit geschrift, welke goede eigenschappen hij als apologeet bezat. Velen van zijn lezers zal hij tot dezelfde bekentenis gebracht hebben als Caecilius en daarmee had hij alles gewonnen. Maar ook wanneer zijn lezers niet tot deze bekentenis kwamen, dan hadden zij toch dit geleerd, dat de Christelijke *sapientia* met recht aanspraak op dien naam maakte, omdat zij overeenstemde met het beste uit de geestelijke nalatenschap der voorouders ¹⁾.

¹⁾ *Opm. I.* Het is ons nu duidelijk, in welken zin Minucius de woorden *si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit* (38, 7) bedoeld heeft. Zij is niet de door een ander geopenbaarde kennis Gods, maar door Gods verschijning in het vleesch tot rijpheid gekomen.

Opm. II. Op eenige uitzonderingen na heeft Minucius een sterk kosmologisch getint Godsbegrip. Deze afwijking van het Nieuw-Testamentisch, soteriologisch Godsbegrip ontmoeten wij in de geheele apologetische literatuur, zelfs reeds in den eersten Clemensbrief (vgl. W. Lodder, *De godsdienstige en zedelijke denkbeelden van I Clemens*, 1915, Gron. Diss., pag. 43—47). Dit is de invloed van den Helleenschen geest, welken wij in het volgende hoofdstuk wederom zullen aantreffen.

HOOFDSTUK V.

KENNIS GODS EN EEUWIG LEVEN.

Uit den *Octavius* kunnen wij met vrij groote zekerheid opmaken, dat Minucius vóór zijn overgang tot het Christendom een aanhanger van het eclecticisch Stoïcisme is geweest. Zijn voorkeur voor de Stoa, speciaal Seneca, wijst daarop ¹⁾. Tevens zien wij uit de bekentenis van den Christen, dat, hoe groote eischen ook de Stoa op ethisch gebied aan haar volgelingen stelde, zij toch niet die geestelijke kracht bezat, waardoor een verandering en vernieuwing van het leven teweeggebracht wordt. Immers hoe stonden Octavius en Minucius vroeger tegenover het zoo hoog geroemde Romeinsche recht en tegenover hun medemenschen, in dit geval de Christenen? Eerlijk — en dit strekt hun tot eer — zijn hun mededeelingen ²⁾: „alle onmogelijke verhalen over de Christenen geloofden wij, zonder dat deze ooit onderzocht of bewezen werden. Wij meenden, dat de Christenen voor den rechter in 't geheel niet gehoord behoefden te worden. Om hen van den dood te redden, lieten wij uit medelijden hen, die bekend hadden Christen te zijn, folteren om zóó hen tot herroepen te dwingen, aldus op verkeerde wijze van de foltering gebruik makende, omdat zij er niet toe diende om de waarheid aan het licht te brengen, maar om een leugen af te persen. En wanneer iemand zijn Christendom verloochende, dan waren wij hem gunstig gezind.” — Men zal opmerken: dit werd toch algemeen toegepast, omdat het van boven af zóó werd voorgeschreven! Goed, maar dat neemt niet weg, dat hiermede de principes van recht en billijkheid, van waarheidszin en humaniteit met voeten getreden werden, waarover zij in andere omstandigheden mooie vertoogen konden houden. Zij verloochenden

¹⁾ Vgl. boven pag. 79.

²⁾ Cap. 28, 1—4.

hun goede Stoïsche principes, totdat — Minucius deelt het uit ervaring mede — zij plotseling getroffen werden door de indrukwekkende houding der Christelijke martelaren, die standvastig voor hun principes in den dood gingen ¹⁾. Wij hebben hier weer een stuk geschiedenis voor ons: de Christelijke levensbeschouwing met den levenden God als fundament biedt zich met onweerstaanbare kracht aan ter vergelijking met de philosophische levensbeschouwing met als fundament den mensch. De eene met principes, welke vast en onvervreemdbaar te midden van folteringen en doodstrijd hooggehouden worden, de andere met principes, welke vastgelegd in een sluitend systeem, in de school verdedigd worden, doch waarmede het in het leven minder ernstig genomen wordt. Gelijk zoovele anderen, hebben ook Minucius en Octavius de ontdekking gedaan, dat de Christenen door een bijzondere kracht bij deze houding gesteund werden, een kracht, die niet uit henzelf maar uit God voortkwam. Wat Minucius nu den heidenen toeroept: *Nec intellegitis, o miseri, neminem esse qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine deo possit sustinere* (37, 6), is hem eenmaal zelf een openbaring geweest. Tegelijk met bewondering voor hun standvastigheid, zal zich aan hem een zekere verbazing opgedrongen hebben, hoe hij zich tot de boven genoemde, met zijn principes in strijd zijnde, practijken heeft kunnen leenen. Als Christen weet hij nu de oorzaak op te geven: hij stond toen onder den verderfelijken invloed der daemonen ²⁾.

Daarmee spreekt Minucius uit, dat hij toenmaals verkeerde in een toestand van gebonden zijn, van een redelijk en zedelijk belemmerd zijn, waarbij reeds dadelijk de nadruk valt op de „onwetendheid”. De daemonen noemt hij dan ook *fontem ipsum erroris et pravitatis* (26, 7), *die Quelle geistiger und sittlicher Verirrungen* (Dombart); zij brengen de dwaling der boosheid, d.i. de zonde, over op de menschen: *errorem pravitatis infundere* sc. hominibus (26, 8). Voortbouwend op pag. 65 gaan wij hier nader in op de daemonen bij Minucius, ten aanzien waarvan hij niet afwijkt van de opvattingen der apologeten, speciaal Tertullianus, wiens uiteenzetting over de daemonen (*Apol.* 22 en 23) Minucius hier wel voor oogen kan gehad hebben. Over het wezen der daemonen spreekt Minucius zich kort uit, hetgeen ons niet verwondert in

¹⁾ Vgl. 28, 2 met 37, 4—6.

²⁾ Cap. 28, 2 en 5—6.

dit geschrift. Hij doet daaraan verstandig, want de Kerk had hieromtrent nog geen vast leerstuk ¹⁾. De voorstelling in 26, 8 (zie pag. 65) van gevallen geesten (engelen) is in overeenstemming met *Ep. II Petri* 2, 4 en *Ep. Iudae* 1, 6. Hierop volgt (9—12) een beroep op Socrates, de magiërs en Plato, waaruit blijkt, dat het geloof aan het bestaan van daemonen niet iets nieuws en specifiek Christelijks is. Ook zonder dit zou Caecilius het wel begrepen hebben; immers het daemonengeloof, dat aanvankelijk in de onderste lagen van het volk geleefd had, was sinds de IIde eeuw doorgedrongen in de hoogere kringen, ja zelfs in de literatuur; des te krachtiger, omdat het niet meer geremd werd door een sterken staatsgodsdienst. Tevens was de vroeger zedelijk indifferent gedachte macht der daemonen overgegaan in de voorstelling van de slechtheid der daemonen ²⁾. Dit alles kon Caecilius als ontwikkeld mensch niet onbekend zijn. Dit beroep van Minucius wil allerminst zeggen, dat hij dezelfde voorstellingen deelt, maar, zooals steeds, dat de Christenen met hun opvattingen niet alleen staan. De daemonen veroorzaken de zonde en vervreemden den mensch van God zegt Minucius in het begin van zijn uiteenzetting (26, 8). Het is niet toevallig, dat Minucius deze beide te zamen neemt, zooals wij weldra zullen zien. Cap. 27 geeft hiervan de verdere uitwerking. De daemonen verbergen zich achter de godenbeelden en verwerven zich door hun inblazingen het gezag als van een krachtigen god, doordat zij nu eens de waarzeggers inspireeren, dan weer de vezels van de ingewanden der offerdieren doen trillen, de vlucht der vogels besturen, de loten regelen en orakels geven (27, 1). Zij halen den mensch van de hemelsche dingen neer naar de aardsche, van den waren God naar de materie, stichten verwarring in zijn leven en verontrusten zijn slaap. Krachtens hun fijne geestelijke gesteldheid dringen zij onmerkbaar in de lichamen binnen en veroorzaken aldus ziekten, verschrikken de gemoederen, en verrekken de ledematen om zóó de menschen te dwingen hen te vereeren en, nadat zij zich te goed gedaan hebben aan den vetdamp der offers, den schijn op zich te laden alsof zij de genezing bewerkt hebben, terwijl zij in werkelijkheid niets anders doen dan

¹⁾ Origenes, *de princ. prooem.* 6: . . . *quae autem sint aut quomodo sint*, (ecclesia) *non satis clare exposuit* (Migne, *Patrol. Gr.*, Tom. XI, pag. 119).

²⁾ Harnack, *Mission* enz. I, pag. 139; Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1907, pag. 123—124.

de storingen opheffen, die zij zelf veroorzaakt hebben (27, 2). Zóó ontstaan de bezetenen (27, 3) en de wonderlijke verhalen over werkingen en verschijningen der goden (27, 4). De daemonen bekennen zelf, dát zij valsche goden zijn, wanneer zij door de bezweringen en gebeden der Christenen uitgebannen worden (27, 5), Saturnus, Serapis, Iuppiter en alle daemonen, die de heidenen vereeren (27, 6). Bezwoeren in den naam van den éénen waren God sidderen zij in de lichamen en verdwijnen óf terstond óf verwijderen zich langzamerhand, al naarmate het geloof van den lijder helpt of de genade Gods jegens den bezweerder meewerkt ¹⁾ (27, 7). Hiermede geeft Minucius duidelijk te kennen, dat de mensch niet uit eigen kracht zijn heil kan bewerken. Zonder Christendom is de mensch een prooi van de daemonen.

Het blijde wereldbeeld, dat Minucius in de voorafgaande hoofdstukken ontworpen heeft door de beschrijving van Gods schepping, onderhouding en voorzienigheid, wordt hier getemperd door een donkere schaduw. Huiveringwekkende werkelijkheid: geestelijke wezens zijn uit eigen wil van God afgefallen en zoeken uit bittere wroeging over hun ellende troost in het verderf van den mensch: *occupant animos et obstruunt pectora sc. hominum* (27, 8). Deze tegenstelling keert geregeld bij de apologeten terug, kernachtig uitgedrukt door Tatianus, *Or. ad Gr.* 19: *Κόσμον μὲν γὰρ ἡ κατασκευή καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον*. Wij hebben geen reden om met Kühn aan te nemen, dat deze voorstelling van de daemonen niet Minucius' eigen overtuiging is ²⁾. Ook al heeft de schrijver zich hier dicht bij Tertullianus aangesloten, toch mogen wij daarom niet denken, dat Minucius hier zelf niet achter zou staan. Zooveel hebben wij reeds in ons onderzoek geconstateerd, dat Minucius nooit iets van wien ook maar overneemt, wat hij persoonlijk niet zou kunnen verantwoorden. Minucius deelt de denkbeelden van zijn tijd, waar wij nu vreemd tegenover staan. Volgens Kühn zou Minucius juist in dit opzicht een uitzondering vormen op algemeen gangbare voorstellingen van zijn dagen en wij zouden van zijn zondebegrip, geloof en verlossing ons een volslagen verkeerd beeld vormen. Dit doet Kühn o.a. naar aanleiding van 32,

¹⁾ *prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat*. Ik volg de verklaring van van Wageningen in zijn commentaar pag. 129. Louwerens, *op. cit.*, pag. 48 verklaart: *de genade van den genezende, d.i. God*. Kühn, *op. cit.*, pag. 38 verstaat onder *gratia* het *χάρισμα ἰαμάτων* (1 Cor. 12, 9).

²⁾ Vgl. boven pag. 67.

1: *quod enim simulacrum deo fingam, cum, si recte existimes, sit dei homo ipse simulacrum?* so können wir diesen stoischen Einfluss auch in dem simulacrum erkennen. Minucius fasst dies absolut: jeder Mensch ist Bild Gottes. Er weiss aber nicht, dass die Ebenbildlichkeit dem Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen war ¹⁾). Minucius spreekt hier juist niet in absoluten zin, maar gebruikt wel degelijk een reserve: *si recte existimes*, daar de mensch zelf, mits men het juist verstaat, beelddrager Gods is. Implicite is daarmee gezegd, dat niet ieder mensch, zooals hij leeft, een beeld Gods is. Juist deze reserve wijst op een verstaan in Christelijken zin: naast de gelijkenis van het lichaam de godsdienstig zedelijke aanleg van den mensch. Deze laatste heeft de mensch verloren, wie zal dat ontkennen na Minucius' uiteenzetting over de daemonen? Doch, zooals wij nader zullen zien, weet Minucius ook van een herstel van dezen aanleg. Ook al spreekt hij niet direct over den zondeval, toch hebben wij geen enkele reden om aan te nemen, dat Minucius hieraan niet geloofd zou hebben. Waarom de geesten vrijwillig van God afgefallen zijn en antigoddelijke machten geworden zijn, deelt Minucius niet mede, wellicht kan hij het niet meedeelen. Evenzeer als voor Augustinus de oorzaak van de zonde in de wereld een onbegrepen mysterie is: *Causam defectionis . . . invenire velle, tale est, ac si quisquam velit videre tenebras aut audire silentium. Ita nesciendo scitur, ut sciendo nesciatur* ²⁾). Het is ons voldoende, dat Minucius de zonde erkent, ook al komt deze van buitenaf in den mensch onder invloed van de daemonen. Het verwijt van Kühn, dat Minucius geen zonde kent en dus ook geen behoefte aan verlossing gehad heeft, is onjuist. Wij moeten, willen wij van het weinige, dat Minucius in dit opzicht geeft, iets begrijpen, allereerst onze begrippen van zonde en verlossing niet zoeken in Minucius. Harnack wijst er op, hoe de theologie van Paulus in de eerste eeuwen ten deele half verstaan ten deele verkeerd begrepen is ³⁾); wat de heiden-Christenen begrepen, was in hoofdzaak: *der Monotheismus, der Universalismus, die objektive Erlösung, das ewige Leben, der Geist gegenüber der Materie, die Askese*; aber alles dieses war doch in sich anders verknüpft, als es Paulus verknüpft hatte — der Stil wurde der helleni-

¹⁾ *op. cit.*, pag. 42.

²⁾ *de civ. dei* 12, 7, 9.

³⁾ *D.G.* I, pag. 100.

sche —, und das Moment der neuen Erkenntnis scheint von Anfang an . . . das beherrschende gewesen zu sein ¹⁾. Wij moeten dus ons bij Minucius op een andere gedachtenreeks instellen: de zonde komt van buiten af, toestand van onwetendheid (kennis Gods verduisterd), intellectualistisch zondebegrip (nadruk op het niet-weten en op het aan banden gelegde *liberum arbitrium*), intellectualistisch verlossingsbegrip (kennis en eeuwig leven), synergisme van genade Gods en het uit eigen kracht naleven van de nieuwe wet. Het Christendom van Minucius is dat van den Helleenschensch mensch, wij merkten het reeds op naar aanleiding van zijn kosmologisch getint Godsbegrip, en wij willen dit nu nader onderzoeken.

Zijn het dus de daemonen, die den mensch van God vervreemden en van den waren God naar de materie neerhalen, zoo kan het ons nu ook niet meer bevreemden, dat het God niet-kennen in Minucius' oog de zwaarste zonde is: *Eos autem merito torqueri, qui deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat, cum parentem omnium et omnium dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere* (35, 4). Hieraan twijfelen kan slechts een *profanus*, een atheïst, en zóó wil Octavius Caecilius geenszins beoordeelen. En wellicht stond Caecilius als proseliet van Serapis hiervoor meer open dan Octavius kon bevroeden ²⁾. In dezen staat van onwetendheid verkeerden allen, totdat de *veritas divinitatis* openbaar werd, en ook nu nog allen, die van de waarheid, die voor het grijpen ligt, geen kennis willen nemen. Minucius handhaaft met de apologeten ³⁾ de verantwoordelijkheid van den mensch en drukt zich onbevangen uit, dat zij, die God niet kennen, als goddeloozen en onrechtvaardigen *merito* gestraft worden. Waren de daemonen niet in de wereld opgetreden, dan zou de mensch de *notitia dei* en daarmee de mogelijkheid om Gods wil op te volgen niet verloren hebben. Geschapen naar Gods beeld (32, 1), uitgerust met Godskennis en met het vermogen om te kiezen tusschen goed en kwaad, liet hij zich door den invloed der daemonen op een dwaalspoor brengen

¹⁾ pag. 106.

²⁾ Vgl. uit de Hermetische litteratuur: ἡ γὰρ τῆς ἀγνοσίας κακία ἐπικλύζει πάσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ εἶσα ἐνομιζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσιν (Reitzenstein, *op. cit.*, pag. 143) en: ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον . . . (pag. 145).

³⁾ Vgl. pag. 60. Iustinus.

en verloor met de Godskennis het eeuwig leven. Met de apologeten erkent Minucius de algemeenheid der zonde, maar niet de noodzakelijkheid. De menschenlijke vrijheid wordt wel verlamd door de daemonen, maar zij blijft een factum: de mensch kan zijn vrijen wil niet goed gebruiken, zoolang de macht der daemonen over hem niet gebroken is. In dit verband krijgen de plaatsen, waar Minucius over den vrijen wil handelt, haar juiste beteekenis. Wij moeten deze plaatsen beschouwen in verband met de *notitia dei* en de daemonen. Wat kan den mensch anders herstellen in zijn oorspronkelijken staat dan de *notitia dei*, niet in den zin van Kühn de kennis aangaande God, die de mensch door het intellect zich verwerft, maar de geopenbaarde kennis Gods? Zonder deze is er geen overwinnen der daemonen mogelijk en is het leven de dood: *absque enim notitia dei quae potest esse solida felicitas, cum mors sit?* (37, 8). Zonder deze is geen godsvereering te denken: *prius debere deum nosse quam colere* (22, 7), en zij is voorwaarde tot Gods genade: *Et quamquam imperitia dei sufficiat ad poenam, ita ut notitia prosit ad veniam . . .* (35, 5) ¹⁾. Godskennis en eeuwig leven zijn onlosmakelijk met elkander verbonden begrippen ²⁾, zooals b.v. de tegenstander der Modalisten te Rome, Hippolytus, het uitdrukt: καὶ ταῦτα (het eeuwig verderf) μὲν ἐκπεύξῃ θεὸν τὸν ὄντα διδασθεῖς, ἔξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἀφθαρτον αἷμα ψυχῇ καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ (Philosoph. X, 34). Zonder twijfel heeft Minucius deze *notitia dei* op Christus-God herleid (*veritas divinitatis, quae nostri temporis aetate maturuit*), evenals Iustinus het doel van Christus' komst beschrijft ³⁾. Godskennis, geloof en genade Gods overwinnen de macht der daemonen in hem en kunnen hem doen juichen: *quieti, modesti, dei nostri liberalitate securi spem futurae felicitatis fide praesentis eius maiestatis animamus* (38, 4).

De zonden vóór de bekeering onwetend, onvrijwillig onder invloed der daemonen bedreven, worden door God vergeven, waarvan

¹⁾ Ook hier valt weer alle nadruk op de verantwoordelijkheid van den mensch.

²⁾ Harnack, D.G. I, pag. 188—189. Vgl. ook pag. 189, n. 1: *Die paulinische Formel: „Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit“*, hat Jahrhunderte hindurch keine deutliche Geschichte gehabt. Dagegen die Formel: *„Wo Wahrheit (vollkommene Erkenntnis) ist, da ist auch ewiges Leben“*, hat von Anfang an in den Christenthum die reichste Geschichte gehabt.

³⁾ Ἰσχυρὸς ὁ λόγος αὐτοῦ ἐπέκει πολλοὺς καταλιπεῖν δαιμόνια, οἷς ἐδούλευον, καὶ ἐπὶ τὸν παντοκράτορα Θεὸν δι' αὐτοῦ πιστεύειν (Dial. cum Tryph. 83).

de doop het symbool is. Jammer genoeg rept Minucius met geen enkel woord over den doop, maar dit kunnen wij toeschrijven aan de *disciplina arcani*, volgens welke Christenen niet over doop en avondmaal tot de heidenen mochten spreken. Toch beschouwen wij even de beteekenis van dezen doop om daarna te oordeelen over den vrijen wil, dien Minucius zoo krachtig beleden heeft. Van de oudste Grieksche apologeten is Iustinus de eenige, die over den doop spreekt. In zijn Iste Apologie, cap. 61 stelt hij tegenover de natuurlijke generatie ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς de wedergeboorte uit het water van den doop. Door de eerste worden wij τέκνα ἀνάγκης, ἀγνοίας, door de laatste τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν. Daarom heet het λοῦτρον ook φωτισμός ¹⁾. Na den doop bevindt de mensch zich in een toestand van zondeloosheid, is hij als 't ware opgenomen in de gemeenschap der Heiligen, waar eigenlijk geen zonde meer kan zijn. Nu moet de gedoopte krachtens zijn vrijen wil leven volgens de geboden Gods ²⁾. Maar door de *notitia dei* kan nu eerst recht de wil vrij zijn, die vroeger door de demonen gebonden was. Het is bekend, hoe deze opvatting van den doop bijgedragen heeft tot de ontwikkeling van het moralisme in de Kerk: de zonden, na den doop bedreven, moet men weer goed maken (*satisfacere*) door belijdenis en werkdadig berouw. In zoo-verre verwerft men zich het eeuwige leven en door Gods genade en als loon en vergelding voor een uit eigen kracht te presteeren volkomen zedelijk leven: *Quaedam sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis. Quae a Domino indulgentur, sua gratia gubernantur; quae ab homine captantur, studio perperantur* ³⁾.

In cap. 11, 6—7 had Caecilius een aanval gedaan op de voorbeschikkingsleer der Christenen, waarbij de vrije wil in 't gedrang komt: „zoo zegt gij, dat men zich niet vrijwillig bij uw secte aansluit, doch (door God) uitverkoren. Gij scheidt u dus een onrechtvaardigen rechter, die in de menschen het lot (*sortem*), niet den wil (*voluntatem*) straft”. Waarop Minucius hem in 36, 1 aldus terechtwijst: „laat niemand troost zoeken in het noodlot (*fatum*) of daarmede zijn lotsbestemming (*eventum*) verontschuldigen: ge-

¹⁾ Vgl. Tertullianus, *de bapt.* 1 (Oehl. I, 619): *felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur!*

²⁾ Vgl. v. Engelhardt, *op. cit.*, pag. 205; en Lodder, *op. cit.*, pag. 235—237 over 2 Clemens en den Pastor van Hermas.

³⁾ Tertullianus, *ad uxorem* I, 8 (Oehl. I, 681). Vgl. ook Theophilus, *ad Autol.* II, 27.

steld, dat het lot afhankelijk is van het noodlot, *mens tamen libera est, et ideo actus hominis, non dignitas iudicatur*'' . Dat is mogelijk, omdat de Christelijke opvatting van het *fatum* anders is dan die van de heidenen: *quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum deus fatus est* (heeft gezegd, voorbeschikt)? En dit bedoelt Minucius niet in den zin van de praedestinatie, die den vrijen wil onmogelijk maakt, maar in het hierop onmiddellijk volgende legt hij deze voorbeschikking uit als Gods vóórkennis (*praescientia*): *qui cum possit praescire materiam* (aanleg), *pro meritis et qualitatibus singulorum etiam fata determinat*. Niet de *genitura* (het geboorteuur), maar de *ingenii natura* (het karakter) wordt door God gestraft. Dan breekt Minucius plotseling af en belooft een andermaal er uitvoeriger over te zullen spreken. Moge zijn redeneering ons niet bevredigen, zij is voldoende om aan te toonen, dat Minucius in zijn denkbeelden over voorbeschikking en vrijen wil niet afwijkt van de Christelijke opvattingen van zijn tijd ¹⁾. De omstandigheden, al of niet het gevolg van de *genitura*, kunnen den mensch nooit tot verontschuldiging dienen. Zij zijn noodig, omdat daarin juist de vrije wil tot zijn recht kan komen. Zooals de goudsmid het goud in den smeltkroes beproeft, zoo beproeft God den wil des menschen in de omstandigheden: *in adversis unumquemque* (deus) *explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. Itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur* (36, 9) ²⁾. Minucius schrijft dit in de volle verzekerdheid van het kunnen van den Christen: hij weet, dat de vrije wil, bevrijd als hij is van de drukkende macht der daemonen, inderdaad die vuurproef kan doorstaan. Daaraan verandert het *fatum*, nu uitgelegd als Gods *praescientia*, niets.

Maar niet alleen legt de *libertas* den Christenen een groote verantwoordelijkheid op, doch ook den heidenen. Zoo zegt Minucius in 34, 12: ik weet, dat zeer velen niet aan een bestaan na den dood gelooven, omdat zij dit verkiezen boven een opstanding, waaraan

¹⁾ Vgl. J. G. L. Gieseler, *Dogmengesch.*, uitgegeven door Redepenning, Bonn 1855, pag. 212: *Alle Väter dieser Periode kommen also darin überein, dass Gott die Menschen zur Seligkeit oder zu Verdammniß insofern vorherbestimmt habe, als er ihre freien Handlungen, durch welche sie sich entweder der Belohnung oder der Strafe würdig machten, vorhergesehen habe.*

²⁾ Weer een mooi voorbeeld, hoe Minucius bijbelsche gedachten (*Ep. I Petri* 1, 6, *Proverb.* 17, 3) laat samen vallen met Seneca (*de prov.* II, 6; V, 9).

straf verbonden is: *Quorum error augetur et in saeculo libertate remissa et dei patientia maxima, cuius quanto iudicium tardum, tanto magis iustum est*. De *error* ontstaat onder invloed van de daemonen en drukt des te zwaarder op de heidenen, omdat de wil vrij is en dus de schuld op hen drukt en niet op de daemonen af te schuiven is. De vrijwillig gekozen weg van den *error* voert ten verderve, omdat zij wegvoert van God en eeuwig leven.

Wij kunnen, naar mijn meening, de tusschenschakel der daemonen bij Minucius niet missen, als wij de *libertas* goed willen verstaan. Kühn zag in de daemonenleer van Minucius *ein aufgepropftes Reis*, waarvoor bij den Stoïcijn-Christen eigenlijk geen plaats was, zoodat *notitia dei* en *libertas* zonder eenige onderlinge betrekking los naast elkaar komen te staan. Maar wij moeten Minucius zien als Christen van zijn tijd: hij is er zich van bewust, dat al het slechte in de wereld het gevolg is van storingen, die door de daemonen veroorzaakt worden. Eerst moet die macht verbroken worden door de *notitia dei*, opdat vervolgens de mensch zijn vrijen wil goed kan gebruiken en daarmede Gods genade kan tegemoetkomen. Want de Godskennis vermeerdert het uitzicht op de genade wel: *ita ut notitia prosit ad veniam* (35, 5), maar vereischt nog een aanvulling.

Het gaat er nl. nu om, dat de Christen de wet Gods volbrengt, om het eeuwig leven, waartoe God door de geopenbaarde Godskennis den toegang vrijgemaakt heeft, te behouden. Ik gebruik met opzet hier het begrip „wet Gods” of „nieuwe wet”, om vandaaruit het moralisme in den *Octavius* te beoordeelen. Harnack wijst er op, hoe men in het evangelie naast de geopenbaarde wijsheid en het eeuwig leven ook een som van verplichtingen vond, waarin het evangelie zich vertoonde als de nieuwe wet ¹⁾. Een som van deze verplichtingen geeft de *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* en de strekking hiervan blijkt uit de Latijnsche vertaling VI, 4—5 ²⁾: *Haec in consulendo si cottidie feceris, prope eris vivo deo; quod si non feceris, longe eris a veritate. Haec omnia tibi in animo pone et non decipieris de spe tua. Sed per haec sancta certamina pervenies ad coronam*. Eenzelfde overzicht geeft de *Pastor*

¹⁾ D.G. I, pag. 191: *Die Ausprägung des Inhalts des Evangeliums in den Begriffen ἐπαγγελία (ζωὴ αἰώνιος), γνώσις (ἀλήθεια), νόμος (ἐγκράτεια) erschien eben so deutlich wie erschöpfend.*

²⁾ Aan den voet van den Griekschen tekst in de uitgave van Hans Lietzmann, Berlin 1930.

van Hermas, die, ± 150 te Rome geschreven, in de bijeenkomsten werd gelezen en bij het onderricht der catechumenen werd gebruikt (speciaal de 12 geboden, *ἐντολαί*). Na de lectuur van deze en dergelijke geschriften leze men, wat Minucius schrijft over het leven der Christenen en vandaaruit beoordeel men dan het moralisme in den *Octavius*. Het is onnoodig om Minucius met bepaalde passus te vergelijken, want de overeenkomsten liggen voor het grijpen. De Christenen houden zich verre van bloedvergieten, verafschuwen zelfs het bloed van eetbare dieren bij hun spijzen (30, 6), houden het monogame huwelijk hoog en stellen den ongehuwden staat nog hooger, gebruiken eenvoudige maaltijden en voeren gesprekken over kuische onderwerpen (31, 5). Zij zijn allen van één goeden geest beziel en vreedzaam (31, 6) en onderscheiden zich van de heidenen door onschuld, bescheidenheid en broederliefde (31, 8). In plaats van in tempels vereert de Christen God in zijn hart (32, 2) en zijn offers bestaan uit een goed hart, een reinen geest en oprechte gedachten. Hoe mooi drukt de Latijnsche Christen Minucius zich uit: *Igitur qui innocentiam colit, deo supplicat; qui iustitiam, deo libat, qui fraudibus abstinet, propitiat deum, qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit. . . sic apud nos religiosior est ille qui iustior* (32, 3). Armoede is hun roem, daar zij rijk in God zijn (36, 4), ziekten en ongelukken zijn hun *militia* (36, 8) en het martelaarschap aanvaardden zij met blijdschap (37, 1—3). Daarentegen vermijden zij de genoegens der heidenen als optochten, tooneel, circus en gladiatorenspelen (37, 11—12). Minucius teekent dit leven met warmen gloed, zoodat dit zijn uitwerking niet miste op Caecilius. Immers deze zegt: *et de providentia fateor et de deo cedo et de sectae iam nostrae sinceritate consentio* (40, 2). Geen wonder, want juist dit had den heiden Minucius ook zeer getroffen. Maar ook blijkt uit deze beschrijving, hoezeer het Minucius ernst is geweest met het volbrengen van de nieuwe wet. Minucius is geen geboren Christen, wien de wet een vanzelfsprekend bezit is, maar een geworden Christen, wien het ernst is in de gemeenschap der Heiligen te zijn opgenomen. Zóó zie ik het moralisme in den *Octavius* in tegenstelling met Kühn: *so bildet das wesentliche im Minucianischen Christenthum in der That ein moral-philosophischer Monotheismus* (pag. 56). Inderdaad vertolkt Minucius hier weer bijbelsche gedachten

dikwijls in bewoordingen van Seneca, zonder dat het evenwel diens moraal-philosophie is. Doel toch van het Stoïsche moralisme was de *ἀπάθεια*, waartoe alleen de *wijze* het kon brengen, terwijl de eudaimonie bestond uit het bezit van de deugd. Hoe geheel anders de Christen Minucius: *iedere* Christen, zelfs de meest onontwikkelde, heeft deel aan de Godskennis, overwint daardoor de macht der daemonen en streeft er naar om, door Gods geboden op te volgen, het eeuwig leven te verwerven, waartoe hem de toegang door de Godskennis ontsloten is. Hier de eudaimonie: het zeker in uitzicht gestelde bezit van het eeuwig leven. Dit moralisme, hoezeer ook in woorden zich aansluitend bij Seneca, is in wezen zuiver Christelijk zoo goed als dat der andere apologeten: heiliging der geheele persoonlijkheid voor God, afkeer van de daemonen en hun werken.

Evenals wij het begrip openbaring slechts verborgen in den *Octavius* aantreffen, zoo is het ook met het verdere geloof van Minucius, afgezien van zijn Godsgeloof. Zijn doel was om hoofdzakelijk Caecilius te overtuigen, dat het Christelijk Godsbegrip niet in strijd was met het redelijk denken. Caecilius vroeg niet naar den verderen inhoud van het Christelijk geloof. Maar bij het weerleggen van Caecilius' beschuldigingen tegen de Christenen, kunnen wij van terzijde een blik slaan op Minucius' geloof, dat in wezen niet afwijkt van de voorstellingen van dien tijd, van het Christendom, zooals het begrepen en beleden werd door den antieken mensch.

SUMMARY.

INTRODUCTION (p. 1—32).

Since *Oct.* 18, 6 forms no starting-point for the dating, I start from the introduction of the document and the occurrence of the *nomina gentilitia* on the inscriptions found in Africa: Octavius is working as a lawyer in Africa and consequently in his oration refers to trials of Christians in that country. The first mention of these trials dates from 180, the next from 197 (Tert. *Apol.*). The third persecution was the so-called persecution of the catechumens, which was the consequence of the edict of Sept. Severus (202) and lasted till 213. It appears to me, that Octavius (and with him Minucius) witnessed the last years of this persecution in the beginning of their practice (211—213). Deeply impressed by the martyrdom of these Christians Octavius became a Christian and consequently he had been a Christian for some years, when he converted Caecilius. So this dialogue was held by the end of Caracalla's reign (211—217) or in the first years of Elagabalus (first argument: indications in the *Oct.* that the cult of Isis has reached its acme; the second argument: the best explanation of the theology in the *Oct.* is to be found in the history of the development of dogma in the time of the Roman bishops Zephyrinus (198—217) and Callistus (217—222). The dialogue may have been written in the days of Alex. Severus (222—235). Further it appears from the introduction, that Minucius is practising at Rome. A lawyer, who was a Christian, could do so under Caracalla, who carried out the rescript of Trajan as an absolute toleration of the Christians. Of course he had to be very careful to avoid *laesa maiestas* and indeed we seem to feel, that Minucius was very cautious. Properly speaking Minucius is holding an unimportant office only, in which, if he were careful, he could easily hold his own. The absence of the *facinora manifestiora* (so important

with Tertullian) is in favour of this dating in as much as they were superfluous under the Syrian emperors. In any case it is no argument for giving it an earlier date, the more so as the non-juridical character of the *Oct.* leads to this absence.

The construction of Octavius' oration corresponds with the oration of Caecilius. The dialogue was written in honour of the deceased Octavius and was intended as both an apology of and an incentive to Christianity. The dialogue in the form of two continuous arguments is quite possible between lawyers, who have passed through the school of rhetorics. Minucius will probably have given a free version of both speeches, as he did not write them down before some time after the death of Octavius and when doing so made use of apologetic material. For a comparative study of Christianity in the *Oct.* not only the apologetic writings (Tertullian in particular) may be used, but also the course of dogmatic development at Rome, where Minucius lived and worked, must be considered. The utmost caution is required, when adding to the Christian ideas of Minucius.

CHAPTER I — THE SEEKING PAGAN (p. 33—56).

The young Caecilius from Africa is studying law at Rome under the guidance of Minucius. The connection between this (Q.) Caec. Natalis and M. Caec. Q(uirina tribu) Natalis, whose name is found on inscriptions from the time of Caracalla, may be — provided we date the dialogue towards the end of Caracalla's reign — that the young Caecilius is the son of M. Caecilius, who in 212 was called to the highest office at Cirta, viz. *triumvir quinquennalis*.

In his oration Caecilius takes the probabilistic point of view of the Middle-Academy. Though now and again he reminds us of the *pontifex* Cotta of Cicero's *de Nat. Deor.*, the representative of probabilism proper, yet Caecilius is much more an eclectic. The dogmatism of the uneducated Christians, the *certum aliquid decernere* (5, 4) without previous examination, in his opinion leads to *anilis superstitio* and the destruction of religion (13, 5). In accordance with the Academic method Caecilius attacks Christian dogmatism by taking hypothetically Epicurus' standpoint, keeping out of harm's way by his *tuta dubitatio*. The result of his exposition is negative; on the other hand it has a positive aspect, as by acknowledging the insufficiency of human knowledge it opens the

possibility of faith. He does not acquiesce in negation and consequently can defend the *religio tradita* on the basis of faith. But it is no longer the unshaken faith of Cotta, for whom tradition was sufficient, for Caecilius considers it necessary to allege first of all, why tradition should be believed (6, 1), and next refers to the *omnium gentium firma consensio* (8, 1) and even to the *divinatio* (6, 1), which consequently takes him to the domain of *superstitio*. So his probabilism is very broad. However this is not of primary importance in his defence of the *religio tradita*, though his patriotism is, for the whole culture-system hinges on this *religio* (cf. 7, 5). That is all national religion means to him, if it meant more he would not speak so slightly of the gods (7, 5). Yet Caecilius is not an atheist but rather a vacillating seeker (cf. 16, 2), otherwise he would not have saluted an image of Serapis. It is peculiar that in Ostia among a great many images of various cults Caecilius should render homage to a foreign Egyptian deity and not to a national one. Caecilius may have had some connection with this cult, which by its undogmatic character was bound to appeal to an antidogmatic sceptic, such as Caecilius seems to have been. What this connection was, is to us of little importance, but it is important to know in what way Caecilius sought gratification of his religious needs. Perhaps he looked for revealed knowledge in the cult of Serapis and formed some conception of the value of the *γνώσις*, though this could not yet break his scepticism. It remained in his mind beside rational knowledge.

Minucius saw apologetically correctly that in dealing with such opponents the principle of reason in the Christian *sapientia* ought to be premised, and not the principle of revelation. The attractive element in the Christian *sapientia* is that with it there is no conflict between revealed and rational knowledge. On the contrary it fulfils the best of what the human mind has conceived.

CHAPTER II — THE CHRISTIAN SAPIENTIA (p. 57—71).

The Christians have found what the philosophers sought after, but could not find (38, 6). Consequently Christianity has a rational element, it is *the philosophy, the „sapientia“* par excellence, because it is founded on the knowledge of God revealed by God (*veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit*, 38, 6). Octavius only

mentions the revelational documents of Christianity casually, as if speaking to somebody, who knows about it and already has had recourse to revealed knowledge. Minucius' standpoint with respect to rational thinking is clear, when we compare his views with those of Iustinus and Tertullian. There is no fundamental difference. Before his conversion a gloom (*caligo*) enveloped his rational thinking (1, 4). But Minucius does not absolutely condemn this rational thinking, and his respect for this comes from his ideas about the original character of man created in God's image. Beside the *mens libera*, the *ratio et sermo* is essential to man. It enables him to know, understand and imitate God. This *insita sapientia*, instilled knowledge of God, is not hampered by lack of study. The connection between free will and *notitia dei* may lead us to presume, that in man before the fall both cooperated harmoniously. But error and wickedness prevail over him in his fallen state, this is by the demons; he allows himself to be influenced by the *instigatio daemonis* (28, 5). Still the demons have not succeeded in destroying the *insita sapientia* in man, witness the *naturalis sermo* (18, 11) and the manifold references to God and Providence by poets and philosophers (19), which so nearly approach the Christian dogmas, that one might think either that the present-day Christians are philosophers or that the early philosophers were Christians (20, 1). Yet they are not just the same, for the Christians possess the whole truth, whereas the philosophers only partially arrived at it. Only partially, because the divine gifts of *ratio et sermo* and *insita sapientia* were hampered by the demons, who by the *errores* they instilled rendered any positive result impossible. Therefore the similarity is always restricted. The *sapientia* of the philosophers could not but fall short, and the very operation of the demons renders revelation imperative. Consequently we must apprehend the *ratio et sermo* etc. in a Christian sense. By appealing to the *insita sapientia*, the *sensus et ratio* and the *consensus omnium*, Octavius shows that the Christian *sapientia* is no *anilis superstitio*, no *male sana opinio*, but rational religion. Just as Iustinus did, Minucius knew how to avail himself apologetically of the similarities between Christianity and philosophy, refuting at the same time the argument, that Christianity brought something quite new.

CHAPTER III — THE DOCTRINE OF GOD AND THE LOGOS WITH THE APOLOGISTS (p. 72—78).

Iustinus starts from the Platonic conception of God (*ἐπέκτεινα πάσης οὐσίας*). God as the primitive source of all things is their Creator and Lord, Father in a cosmological sense. Yet not the direct Creator, for before the creation God separated from himself the logos, which was in him. This logos is the direct creator and as a consequence of its being created, it can enter finite things, appear, speak and work. It is the manifest God, though subordinate to God. On the one hand consequently the Platonic conception of God is maintained, on the other hand an unconscious ditheism. In Christ not God himself but the divine reason, a force and potency of God, became man. Tertullian agrees with this, but with the Stoics he adheres to the conception of a material God. With him ditheism has developed into a strict subordination-trinity. The emanation of the *una substantia* in the logos and the H. Spirit (*unitas in trinitate*), the administration of the divine government by emanated persons cannot endanger the unity. Consequently there is development towards the pagan-philosophical monotheism.

CHAPTER IV — THE DOCTRINE OF GOD IN THE OCTAVIUS (p. 79—105).

Minucius lived and worked, and hence also wrote in Rome. Therefore we must try to explain the peculiar character of the theology in the *Octavius* from the prevailing ideas in Rome. It is then clear why Minucius could make ampler use of Cicero and Seneca than Tertullian. Many objected to the Platonic conception of God, the *μοναρχία κατ' οἰκονομίαν*, the emanation of the logos and the subordination of the logos-Christ to God in the theology of Tertullian. These opponents, the modalistic Monarchians, taught that God himself became flesh in Christ. They repudiated any difference between Father, Son and H. Spirit. According to their adversaries it is they, who introduced the Heraclitic-Stoic conception of God (*λόγος-θεός*). The difference between Father and Son in one person is thus: the Son is the flesh, man, Jesus, whereas the Father is spirit, God, Christ. The Son has suffered and has died *non ex divina sed ex humana substantia* and in that respect the Father has suffered with him. The Father and the spirit of Christ are one. Under the bishops Zephyrinus and Callistus modalism was a recognised doctrine in Rome. But when

the contrast between the theology of subordination and modalism grew more marked, Callistus excommunicated the leaders of both persuasions and tried to bridge over the contrasts by his *formula concordiae*, in which he incorporated the λόγος-θεός idea of the Modalists. In this Callistus keeps aloof from the Platonic God-conception; the logos is both Son and Father since God is an indivisible πνεῦμα, filling τὰ πάντα τὰ τε ἄνω καὶ κάτω, which forms the foundation for his becoming man; this πνεῦμα, which has entered into the Son, is the Father; which appears, is the Son; the Father and the Son are ἐν πρόσωπον.

Minucius offers no hypostasis of the logos, God works in the creation with his *ratio*, God and the *divina ratio* are one subject. In accordance with this we find in Minucius, just as in the Modalists, the absolute monarchy of God. With regard to the undivided rule of God (18, 7) he takes stand against Tertullian's theory of the administrative government of God (*adv. Prax.* 3). His conception of the task of the angels (26, 11) is consequently different from Tertullian's (*adv. Prax.* 3). God's *will* governs the world, his *care* is extended to all its details (20, 2 and 18, 3). The feeling that Minucius is polemizing with *adv. Prax.* 3, is intensified by the fact, that in 18, 7 he agrees with *adv. Prax.* 5 only with the words: *qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo*, but does not mention Tertullian's further exposition of the *sermo* and *ratio* of God. Minucius seems to take the unity of God in absolute and not in relative sense. In the same way he would seem to incorporate in 18, 7 Tert. *Apol.* 17, 1 with the words: *qui universa . . . verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat*, yet guards against using the latter's further exposition (*Apol.* 21, 10—11). So this passage in Minucius proves, that he has not the same opinions as Tertullian. With Minucius the *virtus dei* is no hypostasis of God, but Gods direct working in the world (32, 4). And how closely he approaches the *formula concordiae* (θεός-λόγος-πνεῦμα) in 19, 2: *quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur!* Both the conception of the unity of God and of God's direct creation and maintenance are found frequently in his writing. Hence Minucius' conception of God is quite different from that of Tertullian, for whom God as being *invisibilis, incongressibilis, placidus* and *impassibilis* was like the *philosophorum deus* (*adv. Marc.* II, 27). To depict God's indirect working in the world,

Tertullian uses the image of the sun, which acts upon the world „in” its ray (*portio ex summa*, *Apol.* 21, 12). With Minucius on the contrary, the sun is the image of the direct working: the sun is in the sky, but at the same time is omnipresent and pervades every thing (32, 8). Thus Minucius sees the transcendence and immanence of God depicted, and in the further development he does not deviate at all from the Christian-theistic conception of God, nay he represents this more purely than the apologists. With the others he defends the transcendence, but *more* than the others the immanence of God, by which he takes the standpoint of the *formula concordiae*.

The divergence from the theology of the apologists may be best explained by looking upon Minucius as a Modalist. This explains why Minucius, as apologist, could make an ampler use of Cicero and Seneca than Tertullian.

Whereas, next to the corresponding elements of the Jewish and the Christian conception of God, Tertullian draws special attention to the divergencies of theory about Christ, the divine logos (*Apol.* 21), Minucius lays stress on the correspondence. This implies his agreement with the God-conception of the Old Testament, which we also find with Flavius Iosephus, deviating from the Jewish-Alexandrian conception of God (33, 3 and 4). This was in accordance with the modalistic thought.

Also in the *locus de Christo* (29, 2—3) Minucius sticks to his strict monotheism and confirms our surmise, that he was a Modalist. To the accusation of Caecilius, according to whom the Christians worship Christ as man, Minucius replies with his conviction: we worship the Christ-spirit, i.e. God. The absolute unity of God is maintained. The nominal difference between God and Christ, however important in soteriology, Minucius leaves out of consideration for his pagan readers, as in his argument his object is the demonstration of the absolute unity of God. To him Christ is *deus verus et solus* (27, 7).

CHAPTER V — KNOWLEDGE OF GOD AND LIFE ETERNAL (p. 106—117).

In order to understand something of the further elements of Minucius' faith we must first consider his conceptions about the demons. He only vaguely indicates the nature of their being. Their activity on the contrary is discussed in detail, the principal result being the estrangement of man from God and man's entanglement

in spiritual and moral errors. Therefore man is no longer the perfect *simulacrum dei* (32, 1). So sin enters man from without, and in consequence of this he lapses into the greatest sin, viz. ignorance of God (35, 4). In spite of the influence of the demons man's choice is free, he is fully responsible for himself, and if he does not know God, God's punishment strikes him *merito* (35, 4). Human free-will however paralysed by the demons is a fact. It is restored to its original power by the *notitia dei*, the essential condition for receiving God's grace (35, 5). This *notitia dei* revealed by God himself aids man in conquering the power of the demons. Now he is able to win unaided the eternal life with this *notitia dei* (synergism between divine grace and the observance of the new law).

Free-will is not eliminated by predestination but is maintained by looking upon predestination as *praescientia* of God (36, 2). God arranges the circumstances for every man individually in order to put his *voluntas* to the test (36, 9). We see that Minucius does not de verge from the apologists in this respect.

The key to the explanation of the moralism in the *Octavius* lies in the words: *ita ut notitia p r o s i t ad veniam* (35, 5). Christian life is the necessary complement of the *notitia dei*. And where Minucius depicts this life in terms strongly resembling to Seneca, this is no moral philosophy, but Christianity, because the end in view is essentially Christian. Though Minucius' conceptions of sin and deliverance may seem strange to us on account of their intellectualistic trend, yet his Christianity is anything but heretical, but its essential characteristics must be explained from the urgent needs, which ancient man saw primarily fulfilled in Christianity.

Thus by associating the rational character of the Christian *sapientia* with the conflict between knowledge revealed and knowledge rational in Caecilius, as well as by comparing it with the ideas of the apologists regarding it, and by explaining the God-conception and the *locus de Christo* from the views of the Modalists, and by coordinating the few facts we know indirectly of Minucius' faith with the needs of the Christian of antiquity, I have tried to understand the peculiar form of Minucius' Christianity and to show at the same time, how in the development of dogma he holds no unimportant position.

REGISTER VAN NAMEN EN ZAKEN.

A

aanleg v. d. mensch: A logos 59 e.v. (Iustin.), conscientia dei 61 (Tert.), testimonium animae 61 (Tert.), ratio et sermo 65, 66, 111; B vrije wil 59 e.v. (Iustin.), 60 e.v. (Tert.), 111—115; C verantwoordelijkheid 60 (Iustin.), 111, 114 e.v.; D oorsprong v. d. zonde 59 (Iustin.), 61 (Tert.), 65, 107, 110 e.v.; E staat v. onmacht 60 (Iustin.), 61 (Tert.), 109; v. onwetendheid 111; F herstel 62 (Tert.), 112 n. 3 (Iustin.), 71, 112 e.v., 115.
 academie: midden — 40 e.v.; bestrijdingsmethode — zie Caecilius.
 Adoptianen: zie Theodotus.
 Antoninus Pius: 7, 11, 15; edicten 8. *ἀνάθεια*: 117.
 Apis: 51.
 apologetisch materiaal: 50, 52.
 Arcesilaus: 40.
 Aristides: 86.
 Arnobius: 70.
 atomen: 43 e.v., 85.
 auguria: 20, 21.
 Aurelius, M.: 5, 6, 12, 13, 37.
 auspicia: 20, 21, 48.

B

Balbus: 40, 46, 47, 48, 49.
 beeld Gods: 60 (Tert.), 65, 67, 110, 111.
 beschuldigingen tegen d. Christenen: v. onzedelijkh. en kannibal. 10 n. 4, v. laesa maiestas 13, 17, 19, v. laesa divinitas 17, 19; facinora manifest. e. occulta 18, 19.
 bezwering: 104, 105, 109.
 bijbelvert.: 69.

C

Caecilius: afkomst 7, 35, leeftijd 34, 37, n. 1, naam 35, inscripties 35—37,

verhouding tot Minuc. 13, 34, bekeering 22, 31, 55, 56, 116, overzicht rede 19—21, philos. standp. 40—45, kritiek op Christel. dogmat. 41, bestrijdingsmeth. 43 e.v., kritiek op één god 45 e.v., geloof en weten 46, relig. trad. 46—50, overlevering 46, consensus 47, divinatio 48, Euhemer. opv. 48, godenverschijn. 48, patriotisme 49, waardeering der nation. goden 50, godsd. zoeker 51, 67, eerbet. a. Serapis 51, betrekking t. Eg. cultus 51—53, belang hiervan 54, geopenb. en redel. kennis 55.
 caecitas: 38, 113 n. 1.
 Callistus: 9, 79, 82, 84, 85.
 Caracalla: 2, 9, 12, 35, 36, 37, 51.
 Carneades: 40—47 passim.
 Celsus: monotheïst. godsbegrip 45, relig. philos. 54.
 Christendom: relig. illicita 13, philosophie 57, 58, 60 (Iustin.), 66, 68, openbaringskarakter 58, 71, beperkte vorm in den Oct. 27—31.
 Christus: opv. v. d. Modalisten 81—84, v. Callistus 85, v. Minuc. 103—105, opinie v. Dessau 101, 104 n. 1, v. Kühn 101, v. Plooy 102, 103, v. schrijver 103, 104. Zie bovendien: logos-Christus.
 Cicero: monotheïst. godsbegrip 45, belang voor de apologetiek 69, 70, 86.
 Circa: 35—37.
 coercitio: 15.
 Commodus: 2, 12.
 consensus: 47, 67.
 Cotta: 40—50 passim.
 Cyprianus: 69.

D

daemonen: 59 e.v. (Iustin.), 61 e.v. (Tert.), 65—67, 71, 93, 107—115 passim.
 dateering: Baylis 5, Buizer 4, Ebert

1, Geffcken 4, Harnack 2, 3, Heinze 3, 4, Massebieau 1, 2, 3 n. 4, 37, Monceaux 2, Renaissance 1, 4, Schanz 5 n. 3, v. Wageningen 4 n. 5, Waltzing 4, schrijver 9.
 Decius: 2, 3.
 deïsme: 29, 92, 100.
Διδαχή: 115.
 disciplina arcani: 14, 27, 113.
 ditheïsme: 73, 80, 100.
 divinatio: 48, 49.
 docetisme: 28, 101 e.v.
 doop: 113, — symbool (Rom.) 80.

E

eclecticisme: 40, 47.
 eed: 16, 19 n. 1.
 Egypt. cultus: 51—54.
 Elagabal: 9.
 Elter, Anton: 24, 25, 29.
 emanatie: 75—77, 81.
 engelen: 88, 92 n. 1.
 Ennius: 6.
 error: 35, 38, 65, 66, 107, 115.
 Euhemerist. opv.: 48.
 exhomologese: 52 e.v.

F

fatum: 20, 113, 114.
 formula concordiae: 84, 85 (tekst), 90, 97, 104.
 fortuna: 45 e.v.
 Fronto: 35.

G

geloof (Academ.): 41 e.v., 46, 54.
 gemeensch. d. Heilig.: 113, 116.
 Geta: 6.
 gnosis: 52—54.
 God-niet-kennen: 111, 112.
 Godskennis: 59 e.v. (Iustin.) 61 (Tert.), 65, 66, 71, 111—113, 115, 117.
 Godsleer: zie Octavius.

H

H. Schrift: 58, ontleeningen aan — 60 (Iustin.), 63 (Tert.), 70, gebruikmaking v. 69, 70.
 H. Geest: 75, 90 n. 1.
 Heraclitus: 60, 82, Heraclit.-Stoïsch
 Godsbegrip 82, 100.
 Hermas: 116.
 Hieronymus over Minuc.: 3 n. 4, 4 n. 7, 16 n. 2.
 Hippolytus: 82, 83, 84, 112.

I

immanentie Gods: 91, 92, 96, 97, 98; 99 (Seneca), 100.
 imperium Rom.: 20, 21.
 imperitia: Academ. 39 n. 5, Christel. 38, 39, 112.
 inscientia: Academ. 34, 39.
 inscripties: 7, 35 e.v.
 Irenaeus: over God: 84, 86.
 Isiscultus: 9, 51—54.

J

Joodsch-Alexandr. Godsbegrip: 91.
 Iosephus' Godsbegrip: 91, 96.
 Iustinus: Christenproces 11, aanleg v. d. mensch 59 e.v., waardeering philosoph. 60, 63, over God, logos 72, 73, 74, over Gods praedication 95, over d. doop 113.

K

Κοινὰ ἔρvouαι: 66.
 kosmog. Godsbegrip: 72, 105 n. 1.

L

Lactantius: over Minuc. 16, 25, over godsd. e. philos. 58, over argum. uit de H. Schrift 69.
 leven (eeuwig): 112, 113, 115, 117.
 logos: zie aanleg v. d. mensch.
 logos-Christus: 60, 73, 112 n. 3 (Iustin.), 62 (Tert.).
 logos *ἐνδιάθετος, προφητικός, θεὸς ἔτερος*: 73 (Iustin.), 75 (Tert.), modal. kritiek op — 80 e.v.
λόγος θεός: Heraclit.-Stoïsch 82, Irenaeus 84, Modalisten 82—84, formula concordiae 85, Minuc. 86—90.
 Lucanus: 5.
 Lyon (vervolg. te-): 12.

M

Marcia: 12.
 martelaarschap: 22, 107, 116.
 Maximinus Thrax: 2 n. 2, 3, 5, 10.
 mechan. natuurverklaring: 43—44.
 militia: 22, 116.
 ministri (engelen): 87, 88.
 Minucius: afkomst 7, advoc. te Rome 7, 11, 16 n. 2, geen rechter 15 e.v., vóór bekeering aanhanger v. d. Stoa 79, 106, reeds lang Christen 26, 38, voorzichtige houding 13, 14, 17, stemt

in Christ. denkb. met Oct. overeen 7, 79, denkb. over d. aanleg v. d. mensch — zie aldaar, gebruikmaking hiervan 67—71, Godsleer — zie Octavius. Modalisten: 81—84, Godsbegrip idem. monarchie Gods: Porphyrius 76, Celsus 45, Cicero 45, Seneca 88, Tert. 76, Modal. 80, Minuc. 87, 88. monotheïsme: bij de Gr. apolog. 73, Tert. 75, 76, Modal. 80, in de form. concord. 85, bij Minuc. 32, 100, 105. moralisme: philos. 28, 116, 117, Christel. 115—117.

N

Natalis (-ius): 36.
nosse deum: 46, 52, 112.
notitia dei: zie Godskennis.

O

Octavius: afkomst 7, advoc. in Afrika 7—10, dood 24, overzicht rede 21—22, opbouw 23; Godsleer: God en ratio één 86, 90, monarchie Gods 87, 88, geen hypost. v. virtus, verbum, ratio 89, 90, éénheid Gods 90, 91, directe werking 91, 92, substant. Godsbegrip? 93, 97, transcendentie 94, namen en praedicaten 95, immanentie 96—98, geen pantheïsme 98, 99, geen deïsme 100. Octavius, de: niet-jurid. doel: 18, 19, aanleiding 24, apologie en protrepticus 25, „betoog” en vrije uitwerking 26, het geschrift een inleiding 31, 104, rational. karakter 55, 58, 68, 71, geschreven te Rome 79. *οἰκονομία*: 76, 80, 87, 89. openbaring: 55, 58, 59, 71. opstanding: 102, 103. Ostia: 9, 33, 51.

P

pantheïsme: 74, 98, 99, 100.
parens-priester: 53.
Patriciani: 81.
Paulus: ontstaan v. h. Chrd. 56, Chrd. „de waarheid” 64, teleolog. argum. 68, immanentie Gods 96, opstanding v. Christus en v. d. mensch 102, 103.
Plato: (Tim. 28 C) 13, (Symp. 202 E) 93.
Platonist. Godsbegrip: 72—74, 76, 82, 92, kritiek op — 80.
πνεῦμα: 85, 93, 96, 97, 104.

praedestin. = praescientia: 114.
probabilisme: zie Academie.
procedure t. d. Christenen: 11, 12, 15, 17, 106.

R

ratio — rede: 46, 49, 66, 70.
ratio et sermo: 4, 65, 66, 111.
ratio et sensus: 65—68, 94.
ratio — Christus: 62, 75, 77 (Tert.).
ratio — niet hypost.: 85—90 passim.
regni societas: 5, 6.
regula recti: 57, — fidei 78, 80, 81 n. 1.
religio tradita: 46, 49, 53, 54.

S

sapientia: in redel. zin: 39, 41, in Christ. zin 57, 58, 64, 68, 71, 105, sap. insita 65—68.
Seneca: belang voor de apologetiek 69, 70, 88, 96, 97, 114 n. 2, 117.
Serapis: 33, 51—54.
sermo (et ratio) — Christus: 62, 77, prolatio 75, 77, secundum a deo constitutus 75, schepper e. onderhouder 75, kritiek op — 81.
Severus: Alex. — 4, 9, Septim. — 3, 5, 9, 10.
Socrates: 20, 22, 40, 60, 108.
Stoa: dogmatisme v. 41, 42, god en wereld 74, 99.
substant. Godsbegrip: 74—77 (Tert.), kritiek op — 80, bij Minuc.? 93, 94, 96, 97.
superstitio: academ. 42, 43, 49, 54.
Christel. 57, 68, 91.

T

teleolog. argum.: 21, 28, 68, 86.
Tertullianus: aanleg v. d. mensch 61, 62, waardeering philos. 63, over God en logos 74—77, superioriteitsgevoel 39, 80 n. 3, waardeering v. z. geschriften 63.
theïsme: 92, 98.
Theodotus (en volgelingen): 29, 36, 101, 104 n. 1.
toestand v. d. Christenen: onder Anton. Pius e. M. Aurelius 11, 12, 16, Commodus 2, 12, Caracalla 12, 19.
Traianus: edict v. 8, 11, 12.
transcendentie Gods: 72, 74 (Iustin.), 74, 75 (Tert.), 82 (Hippolytus), 92—95 (Minuc.).
tritheïsme: 78, 80.

V

Velleius: 40, 43, 44, 47.
 verbum: als hypost. (Tert.), als niet-hypost. (Minuc.) 89.
 verhouding t. Christ'n-heid'n.: 10 n. 4, 14 n. 4, 33, 38, 39.
 veritas: Acad. 41, 45, 46, Christ. 58, 59, 62, 63, 64, — divinitatis 57, 58, 71, 105 n. 1, 111, 112.
 Verus, L.: 5, 6, 37.
 vervolgingen: onder Anton. Pius en M. Aurel. 8, 11, 12, 16, onder Commodus in Afrika 8, onder Sept. Severus in Afrika (197) 8, catechum. verv. (202—213) 9, 10, onder Maxim. Thrax 10.

virtus dei: hypost. 62, 77, 89 (Tert.), niet-hypost. 89, 90.
 vrije wil: zie aanleg v. d. mensch.

W

waarschijnlijkheidscriteria: 40, 47 n. 3.
 waardeering v. d. philos.: Iustin. 60, Tert. 63, Minuc. 66.
 wet Gods: 115, 116.

Z

Zephyrinus: 9, 36, 79, 82, 104 n. 1.
 zon, beeld v. d.: bij Tert. 77, 92, bij Minuc. 92.
 zonde: zie aanleg v. d. mensch.

REGISTER VAN BESPROKEN PLAATSEN VAN DEN OCTAVIUS.

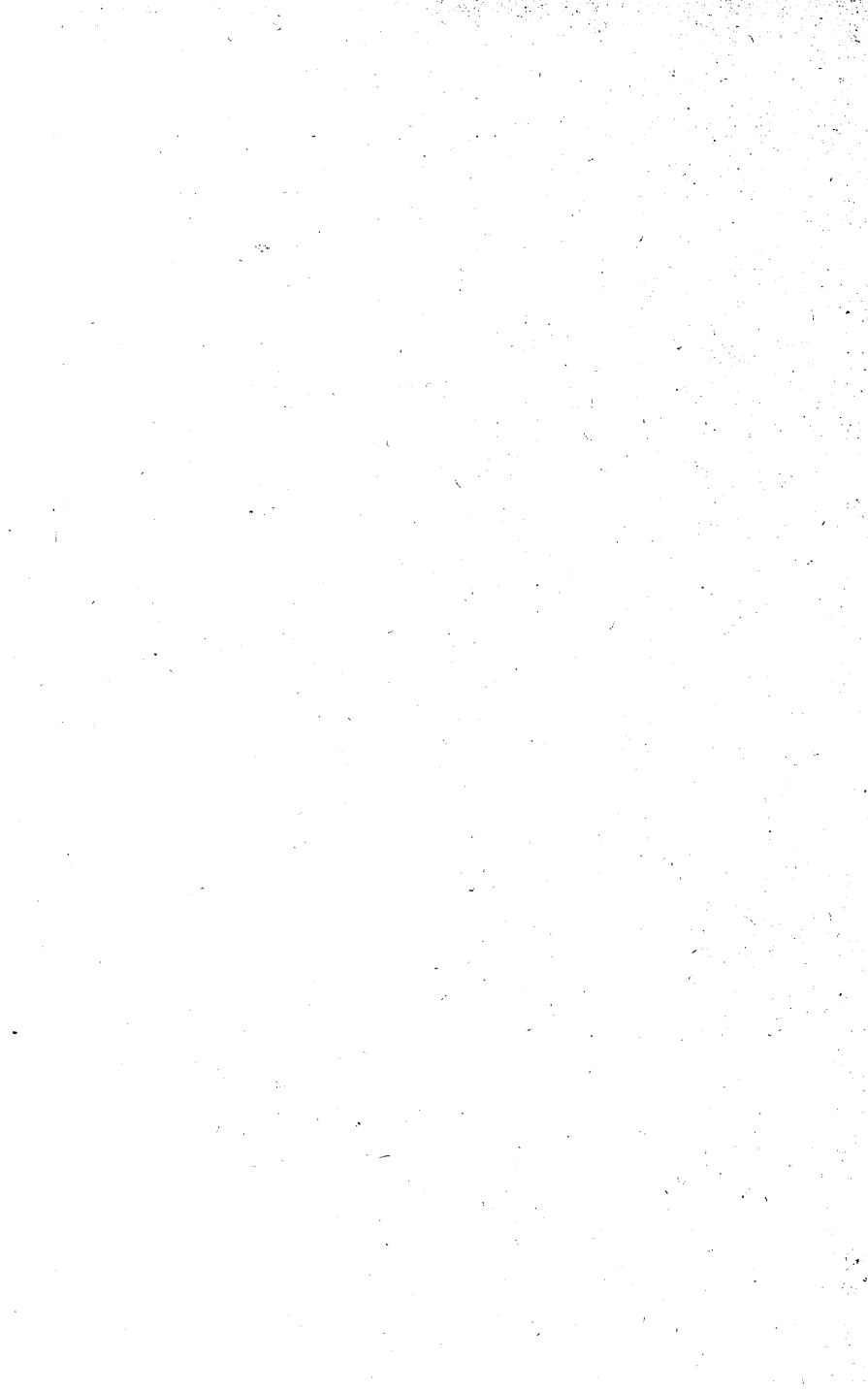
1, 1: 7 n. 3, 24 — 1, 3: 7 n. 3, 24 —
1, 4: 7 n. 3, 64 — 1, 5: 35.
2, 1: 7, 9.
3, 1: 33, 38.
4, 2: 34 — 4, 3: 34, 39 — 4, 4: 39.
5, 1: 9 n. 4, 38 n. 2 — 5, 2: 40 — 5,
4: 41 — 5, 5: 41 n. 3 — 5, 6: 42 —
5, 7: 43 — 5, 8 — 9: 44 — 5, 13: 45, 64.
6, 1: 46, 48 n. 5, 52.
7, 3: 48 — 7, 4: 48 — 7, 5: 49 — 7,
6: 50.
8, 1: 47, 49 — 8, 4 — 5: 42.
9, 4: 52, 101 — 9, 6: 35.
10, 3: 45 — 10, 5: 46.
11, 6 — 7: 113 — 11, 9: 42.
12, 4: 13 n. 1 — 12, 5: 42 — 12, 7: 39.
13, 1: 40 — 13, 2: 39 n. 5 — 13, 3:
40 — 13, 5: 42.
14, 1: 35.
15, 1: 26.
16, 2: 51 — 16, 4: 64 — 16, 5: 65,
67 — 16, 6: 65 n. 1.
17, 1: 65, 91 — 17, 2: 14, 65 — 17,
3: 68, 85, 90 — 17, 4: 86, 91 — 17,
5: 92 — 17, 6: 86, 90 — 17, 7: 86,
90, 91 — 17, 11: 91.
18, 3: 88 — 18, 4: 92 — 18, 6: 5 —
18, 7: 87, 89, 90 — 18, 8: 94 — 18,
9: 95 — 18, 10: 90, 95 — 18, 11: 90.
19, 1: 67 — 19, 2: 90, 103 — 19, 4:
90 — 19, 5: 66, 91 — 19, 14 — 15: 13 —
19, 15: 27, 66.

20, 1: 66, 67, 90 — 20, 2: 88.
21, 11: 88.
22, 7: 112.
23, 1: 51.
24, 8: 58.
25, 12: 92.
26, 7: 65, 107 — 26, 8: 65, 107 —
26, 11: 88 — 26, 12: 93.
27, 7: 104, 109 — 27, 8: 109.
28, 3: 15 — 28, 5: 66 — 28, 7: 51.
29, 2 — 3: 101 — 29, 4: 52, 102 —
29, 5: 19 n. 1 — 29, 8: 99.
31, 2: 35 — 31, 6: 14 n. 4, 17.
32, 1: 65, 91, 98, 110, 111 — 32, 3:
99, 116 — 32, 4: 90, 91, 94 — 32,
7: 96 — 32, 8: 92 — 32, 9: 64, 91, 97.
33, 1: 87, 97 — 33, 2: 91 — 33, 3: 91.
34, 4: 91 — 34, 5: 70 — 34, 6: 70
— 34, 8: 66, 71 — 34, 9: 65, 91 —
34, 10: 92 — 34, 11: 103 — 34, 12:
65, 98, 114.
35, 4: 91, 111 — 35, 5: 112, 115.
36, 1: 65, 113, 114 — 36, 2: 98, 113
— 36, 9: 91, 98, 114.
37, 3: 98 — 37, 6: 98, 107 — 37, 8:
112.
38, 4: 99, 112 — 38, 5: 71 n. 3 —
38, 6: 57, 66, 71 n. 3 — 38, 7: 57,
105 n. 1.
40, 1: 35 — 40, 2: 22, 31, 116 —
40, 3: 99.

INHOUD.

	Pag.
Inleiding	I
Hoofdstuk I. De zoekende heiden	33
Hoofdstuk II. De Christelijke sapientia	57
Hoofdstuk III. De leer van God en den logos bij de apolo- geten	72
Hoofdstuk IV. De leer van God in den Octavius	79
Hoofdstuk V. Kennis Gods en eeuwig leven.	106
Summary	118
Register van namen en zaken	127
Register van besproken plaatsen van den Octavius.	131





BR	Jong
65	Apologetiek en Chris-
.M7028J7	tendom in den Octavius
	van Vanueius Felix...
	1286955
APR 2 1972	R M Grant
APR 4 1972	Swift
MAR 9 1972	C Shields
	1422 Woodward

1286955

SWIFT HALL LIBRARY